HANNAH ARENDT

VITA ACTIVA

idee nuove

È un'illusione la liberazione dell'uomo attraverso il lavoro, prevista da Marx? La società di massa e il tempo libero come semplice dissipazione e metabolismo, in una analisi della condizione umana che presenta, nella filosofia ameri- l'innesto con la tradizione tica tedesca.

CA CIVI VARESE
ONE M SELLI
MOR
143

Vita Activa

di Hannah Arendt

Hannah Arendt è una autrice molto nota negli Stati Uniti soprattutto per i suoi libri di interpretazione politica (come quelli sulle origini del totalitarismo e sul caso Eichmann). E anche il libro che presentiamo ai lettori italiani è fondamentalmente « politico ». Il suo tema è però questa volta più generale, e la discussione, che riguarda *il significato della vita dell'uomo nella società moderna del lavoro,* coinvolge problemi che superano di molto l'immediata attualità.

Il lavoro della Arendt è ancora tutto pregno della grande tradizione storicistica germanica. Il processo che — ai suoi occhi — si sta compiendo nei nostri giorni, quello di un *progressivo assoggettamento dell'uomo alla condizione di animal laborans,* è lo sviluppo conseguente di un corso storico che ha preso inizio nell'Antichità. Dall'Antichità ad oggi, attraverso l'annullamento della società fondata sulla schiavitú, la valorizzazione etica del lavoro come destino e dignità dell'uomo, si è giunti a *unificare nella comune funzione vorativa* la distinzione, ben chiara per l'uomo libero ateniese, tra le funzioni meramente rigenerative dell'esistenza, riservate al quotidiano affaccendarsi degli schiavi — e quelle che non soggiacciono alla stessa usura giornaliera, ma si perpetuano nell'*opera* duratura o nell'*azione* libera del politico, destinata a rivivere nel ricordo storico. L'azione dell'uomo libero, che costituisce la scena del mondo umano come spazio politico, presuppone una netta distinzione tra la sfera familiare-privata e quella pubblica e la piena autonomia dell'uomo libero nella sfera pubblica. Ma queste condizioni vanno scomparendo nella civiltà moderna di massa, dove la sfera pubblica assorbe sempre piú ogni autentica *privacy,* e dove la nostra capacità di invenzione politica, la nostra libertà, si annulla in una mastodontica funzione produttiva e riproduttiva di beni, che consumiamo con la stessa ingenua voracità con cui ingeriamo i prodotti della natura per il nostro metabolismo organico. Esce da queste pagine un quadro grandiosamente pessimistico della nostra civiltà, attraverso la quale la natura, vinta dagli antichi fondatori della polis umana e dall'homo faber, sembra prendersi la piú spaventosa rivincita, convogliando e sfruttando ai suoi fini anche la tecnica e le istituzioni umane. Quanto piú il nostro mondo si tecnicizza e sembra creare uno spazio extra-naturale, tanto piú finiamo per obbedire inconsciamente all'inesauribile moto ciclico della Gran Madre, che dissolve ogni senso umano. In questa prospettiva storica acquista un nuovo senso, secondo l'autrice, la stessa storia del *movimento del lavoro* negli ultimi secoli e si rivela come una generosa utopia tutto il pensiero marxista, che dopo avere esattamente individuato nella proletarizzazione crescente il carattere piú tipico dell'età moderna, vide in essa un principio di liberazione anziché riconoscervi il segno di una deiezione e servitú che non risparmia piú nessuna sfera di privilegio.

Coperta di Bruno Munari

Volume di 408 pagine

MORGUS

13.10.65

IDEE NUOVE

Volume XXXIX

VITA ACTIVA

Capita all'A. quello che si è visto a tutti gli inventori di nuove "distinzioni" (concettuali intendo, o categorie), che ciò che a loro (in buona fede) sembra chiarissimo e incontrovertibile, oggettivamente, e perciò, lo è molto meno. Le "categorie", se non proprio fallaci, sono quasi sempre dotate di un prestigio puramente soggettivo, sono legate all'individuo che le esprime e non molto comunicabili fuori di esso, né persuasive. Così le tripartizione, introdotta non più perentoriamente in questo libro, tra "lavoro", "opere", e "azione".

Bisognerebbe dire che anche sul terreno del pensiero teorico, "produrre" è qualcosa di più fecondo, e probabile, che non "ripetere".

Una caratteristica dell'A.: volere spiegare troppo, volere spiegare tutto. (Cfr. p. 339). A mio parere questo difetto è più grave di contenuti singole inesattezze, come quella di cui alla stessa p. 339, nota mia.

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR

443

Mod. 347

HANNAH ARENDT

"Discorso sullo scacco della forma" definito questo libro P. P. Pasini, in La Civiltà cattolica, 7-965, p. 431.

VITA ACTIVA

V. una recensione, eccezionalmente, in Il Mondo, 12.10.65

VALENTINO BOMPIANI

MILANO 1964

Titolo originale:

THE UMAN CONDITION

© 1958 The University of Chicago, U.S.A.

Traduzione dall'inglese di
SERGIO FINZI

© 1964 Casa Ed. Valentino Bompiani
Via Pisacane, 26 - Milano

Tuttavia possiamo dire che "vita attiva" è, per la Ar., una serie di attività che non comprende il pensiero. (V. pagg. 11 e 349). (La stessa ricerca scientifica è un fare, non è pensiero. V. nota mia a p. 349).

Ciò quantunque (a p. 349) ella riconosca che non è "probabilmente" sembra che sia più "attivo" del pensiero, e afferma (a p. 11) che la nostra età soffre soprattutto di "mancanza di pensiero", consigliandone quale rimedio: "pensare a ciò che facciamo".

PROLOGO

Nel 1957 un satellite artificiale fu lanciato nello spazio, e per qualche settimana girò intorno alla terra seguendo le stesse leggi di gravitazione che determinano il movimento dei corpi celesti — del sole, della luna e delle stelle. A dire il vero, non si trattava di un corpo celeste simile alla luna o alle stelle, che potesse rimanere in orbita per un tempo che a noi mortali, legati al tempo terrestre, sembra eterno. Tuttavia, per un certo periodo, esso riuscí a muoversi in prossimità dei corpi celesti, come se fosse stato ammesso in via sperimentale alla loro sublime compagnia.

Questo avvenimento, non secondo per importanza a nessun altro, nemmeno alla scissione dell'atomo, sarebbe stato salutato con assoluta gioia se non si fosse verificato in circostanze militari e politiche particolarmente scomode. Cosí, per un fenomeno piuttosto curioso, la gioia non fu il sentimento dominante, né fu l'orgoglio o la consapevolezza della tremenda vastità della potenza e della sovranità umana a colmare il cuore degli uomini che ormai, sollevando lo sguardo dalla terra verso i cieli, potevano scorgervi una loro creatura. La reazione immediata, espressa sotto l'impulso del momento, fu di sollievo per "il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre". E questa strana affermazione, lungi dall'essere la trovata accidentale di un reporter americano, involontariamen-

te riecheggiava la straordinaria epigrafe che, piú di venti anni prima, era stata scolpita sul monumento funebre di un grande scienziato russo: "L'umanità non rimarrà per sempre legata alla terra".

Questo sentimento è stato per un certo tempo di tutti. Esso mostra che gli uomini, in qualsiasi campo, non solo non tardano a mettersi al passo con le scoperte scientifiche e gli sviluppi tecnici, ma che li precedono addirittura di decenni. Qui, come in altri campi, la scienza ha realizzato ed affermato ciò che gli uomini avevano anticipato in sogni che non erano eccessivi né smodati. Di nuovo c'era soltanto che i giornali piú seri misero in prima pagina un argomento confinato fino allora in una letteratura non precisamente ortodossa, la fantascienza, alla quale, purtroppo, nessuno ancora ha dedicato l'attenzione che merita come veicolo di sentimenti e di desideri di massa. La banalità dell'affermazione non dovrebbe farci trascurare la sua vera importanza; infatti benché i Cristiani abbiano parlato della terra come di una valle di lacrime e i filosofi abbiano considerato il corpo come prigione della mente o dell'anima, nessuno nella storia dell'umanità ha mai concepito la terra come una prigione per i corpi degli uomini o manifestato tanto desiderio di andare letteralmente fin sulla luna. Sarebbe dunque questa l'emancipazione e la secolarizzazione dell'età moderna, iniziata con l'abbandono, non necessariamente di Dio, ma di un dio che era il Padre degli uomini in cielo, e con il ripudio sempre piú fatale di una Terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo?

La terra è la vera quintessenza della condizione umana, e la natura terrestre, per quanto ne sappiamo, è l'unica nell'universo che possa provvedere gli esseri umani di un *habitat* in cui muoversi e respirare senza sforzo e senza artificio. L'artificio del mondo umano separa l'esistenza umana dall'ambiente meramente animale,

ma la vita è estranea a questo mondo artificiale, e attraverso di essa l'uomo rimane legato agli altri organismi viventi.

Molti sforzi scientifici sono stati diretti in tempi recenti a cercare di rendere "artificiale" anche la vita, a tagliare l'ultimo legame per cui l'uomo rientra ancora tra i figli della natura. È lo stesso desiderio di evadere dalla prigione della terra che si rivela nel tentativo di creare la vita in una provetta, nel desiderio di mescolare "sotto il microscopio il protoplasma germinale congelato di persone di dimostrata validità per produrre esseri umani superiori" e "modificarne la grandezza, forma e funzione"; e un desiderio di sfuggire la condizione umana io credo si nasconda anche nella speranza di protrarre la durata della vita umana al di là del limite dei cento anni.

L'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove (parlando secolarmente), che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto. Non c'è motivo di dubitare della nostra capacità di effettuare uno scambio del genere, come non c'è ragione di dubitare del nostro potere attuale di distruggere tutta la vita organica sulla terra. La questione è solo di vedere se vogliamo servirci delle nostre nuove conoscenze scientifiche e tecniche in questa direzione, ed è una questione che non può essere decisa dagli uomini di scienza; è una questione politica di prim'ordine, da non lasciare, per tempo, alla decisione degli scienziati di professione e neppure a quella dei politici di professione.

Mentre tali eventualità possono ancora ritenersi problemi di un lontano futuro, i primi contro-effetti dei grandi trionfi scientifici si sono già fatti sentire in

Divario latente, oggi, fra il fare della scienza e il pensiero; questo non ci sarà più a capire e esprimere ciò che facciamo, soltanto scientifico e applicativo; e c'è il rischio che diventiamo schiavi di "macchine" che siamo, essere, capaci di "capirle".

una crisi interna alle stesse scienze naturali. La difficoltà sta nel fatto che le "verità" della moderna visione scientifica del mondo, benché dimostrabili in formule matematiche e tecnologiche, non si prestano all'espressione normale del discorso e del pensiero. Proprio mentre queste "verità" vengono affermate in forma concettuale e coerente, le proposizioni che le esprimono non saranno "forse sprovviste di senso come quella di un 'cerchio triangolare', ma certamente molto piú di quella di un 'leone alato'" (Erwin Schrödinger). Non sappiamo ancora se si tratti di una situazione definitiva. Ma può darsi che noi, che siamo creature legate alla terra e abbiamo preso a comportarci come se fossimo abitanti dell'universo, non riusciremo mai a capire, cioè a pensare e ad esprimere, le cose che pure siamo capaci di fare. Sarebbe come se il nostro cervello, che costituisce la condizione fisica, materiale dei nostri pensieri, fosse incapace di seguirci in ciò che facciamo, tanto da renderci necessario in futuro ricorrere a macchine artificiali per produrre i nostri pensieri e le nostre parole. Se si verificasse che la nostra conoscenza (nel moderno significato di conoscere il come) e il nostro pensiero ci lasciassero per sempre, diventeremmo allora schiavi senza speranza, non tanto delle nostre macchine quanto della nostra indagine, creature senza pensiero alla mercé di ogni congegno tecnicamente possibile, per quanto mostruoso.

Anche a prescindere da queste estreme e ancora incerte conseguenze, la situazione creata dalle scienze è tuttavia di grande significato politico. Ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio ciò che fa dell'uomo un essere politico. Se, come tanto spesso siamo sollecitati a fare, seguissimo il consiglio di adeguare le nostre attitudini culturali allo stato attuale della conqui-

sta scientifica, ci troveremmo innanzi tutto a dover adottare un sistema di vita in cui il linguaggio non sarebbe piú significativo. Infatti le scienze oggi sono state costrette ad adottare un "linguaggio" di simboli matematici che, sebbene inteso inizialmente solo come abbreviazione di enunciazioni di discorso, contiene ora enunciazioni tali da non poter essere in nessun modo ritrasferite nel discorso. Il motivo per cui sarebbe forse saggio diffidare del giudizio politico degli scienziati *in quanto* scienziati non è tanto la loro mancanza di "carattere" per non essersi rifiutati di creare le armi atomiche — o la loro ingenuità per non aver previsto che una volta fatte essi sarebbero stati gli ultimi a venire consultati sul loro uso, ma proprio perché essi si muovono in un mondo in cui il linguaggio ha perduto il suo potere. E qualsiasi cosa l'uomo faccia o conosca o esperimenti, può avere un significato solo nella misura in cui se ne può parlare. Ci possono essere verità oltre il discorso, e possono essere di grande importanza per il singolo individuo, cioè per l'uomo nella misura in cui non è un essere politico, qualsiasi cosa d'altro esso sia. Ma gli uomini nella pluralità, cioè, gli uomini in quanto vivono, si muovono ed agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo in quanto possono parlare e darsi scambievolmente un senso.

Piú vicino alla realtà e forse altrettanto decisivo, è un altro evento non meno temibile, l'avvento dell'automazione, che in pochi decenni vuoterà probabilmente le fabbriche e libererà il genere umano dal suo piú antico e piú naturale retaggio, il giogo del lavoro e la schiavitú della necessità. Anche qui, è in gioco un aspetto fondamentale della condizione umana, ma la ribellione, il desiderio di essere liberati dalla "fatica e dall'affanno" del lavoro non sono moderni ma vecchi come la storia. La libertà dal lavoro in se

stessa non è nuova; una volta era uno dei privilegi piú indiscussi di una certa categoria. E da questo punto di vista può sembrare che il progresso scientifico e l'evoluzione della tecnica siano stati impiegati solo per conseguire quel che tutte le generazioni passate avevano sognato senza poterlo realizzare.

Tuttavia è cosí solo in apparenza. L'età moderna ha portato anche una glorificazione teoretica del lavoro e in effetti è sfociata in una trasformazione dell'intera società in una società di lavoro. La realizzazione del desiderio, perciò, come avviene nelle fiabe, giunge al momento in cui può essere solo una frustrazione. È una società di lavoratori, quella che sta per essere liberata dalle pastoie del lavoro, ed è una società che non conosce piú quelle attività superiori e piú significative per le quali questa libertà meriterebbe di essere conquistata. In seno a questa società, che è egualitaria perché tale la rende il lavoro, non c'è appannaggio di classe, non c'è aristocrazia politica o spirituale da cui possa partire una restaurazione delle altre capacità dell'uomo. Persino i presidenti, i re, i primi ministri vedono le loro cariche come un lavoro necessario alla vita della società, e anche tra gli intellettuali sono rimasti solo pochi individui isolati a considerare il loro lavoro come un'attività creativa piuttosto che come un mezzo di sussistenza. Ci troviamo di fronte alla prospettiva di una società di lavoratori senza lavoro, privati cioè della sola attività rimasta loro. Certamente non potrebbe esserci niente di peggio.

A tali preoccupazioni e perplessità, questo libro non offre una risposta. Risposte del genere vengono date ogni giorno, sono materia di politica pratica, soggetta all'accordo di molti e non possono certo tener conto di considerazioni teoretiche o dell'opinione di una persona, come se si trattasse qui di problemi per i

quali una sola soluzione è possibile. Ciò che io proporrò sarà una riconsiderazione della condizione umana dalla posizione di vantaggio che ci concedono le nostre piú avanzate esperienze e le nostre piú recenti paure. Questo, evidentemente, è materia di pensiero, e la mancanza di pensiero — la trascuratezza o la confusione senza speranza o la ripetizione compiacente di "verità" diventate vuote e trite — mi sembrano tra le principali caratteristiche del nostro tempo. Quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di piú che pensare a ciò che facciamo.

"Ciò che facciamo" è infatti il tema principale di questo libro. Esso concerne solo le forme piú elementari della condizione umana, quelle attività che tradizionalmente, almeno nell'opinione corrente, sono alla portata di ogni essere umano. Per questa e per altre ragioni, la piú alta e forse la piú pura attività di cui l'uomo è capace, il pensiero, non viene presa in considerazione. Sistematicamente, perciò, il libro si limita a un esame dell'attività lavorativa, dell'"opera" e dell'azione, considerati nei tre capitoli centrali. L'ultimo capitolo di carattere storico, tratta dell'età moderna, e nel corso di tutto il libro vengono esaminate le diverse costellazioni nella gerarchia delle attività, cosí come le conosciamo dalla storia occidentale.

Tuttavia l'età moderna non si identifica col mondo moderno. Scientificamente, l'età moderna che cominciò nel diciassettesimo secolo è terminata agli inizi del ventesimo; politicamente, il mondo moderno, in cui viviamo oggi, è nato dalle prime esplosioni atomiche. Io non prendo in esame questo mondo moderno, che pure è lo sfondo di questo libro. Mi limito, piuttosto, a un'analisi di quelle generali capacità umane che nascono dalla condizione umana e che sono permanenti, cioè che non possono andare irreparabilmente perdute finché la stessa condizione umana non sia

cambiata. Il fine dell'analisi storica, poi, è quello di tracciare la storia dell'alienazione del mondo moderno, dalla sua doppia fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io, partendo dalle sue origini e fino a cogliere la natura della società quale si presentava nell'istante in cui fu sopraffatta dall'avvento di un'età nuova e ancora sconosciuta.

due eventi sincroni e largamente coordinati, mostra l'A.

Il mondo d'oggi vede l'origine di un "ora nuova e ancora sconosciuta".

CAPITOLO PRIMO

LA CONDIZIONE DELL'UOMO

1. — *La* vita activa *e la condizione dell'uomo*

Con il termine *vita activa*, propongo di designare tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; a ciascuna di esse corrisponde infatti una delle condizioni base cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa.

L'operare è la prassi che corrisponde al momento non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbito nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensato da esso. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. I confini di questo mondo comprendono ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel trascendere quei limiti. La condizione umana dell'operare è la sfera mondana.

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali,

"Azione": per l'A. [illegible] il rapporto, dunque solo il rapporto politico (o vita di relazione in [illegible]) [illegible] "rapporti" [illegible] che non attengono al fatto politico (e nemmeno sociale).

corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che piú uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, tuttavia questa pluralità è specificamente *la* condizione — non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* — di ogni vita politica. Cosí il linguaggio dei romani, forse il popolo piú dedito all'attività politica che sia mai apparso, impiegava le parole "vivere" ed "essere tra gli uomini" (*inter homines esse*), e rispettivamente "morire" e "cessare di essere tra gli uomini" (*inter homines esse desinere*) come sinonimi. Ma nella sua forma piú elementare, il concetto di azione è implicito anche nel Genesi ("Egli *li* creò maschio e femmina"), se accettiamo questa storia della creazione del genere umano e non quella secondo cui Dio originariamente creò solo l'Uomo, e secondo cui la moltitudine degli esseri umani è il risultato di una moltiplicazione[1]. L'azione sarebbe una capricciosa e inutile interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile, come quelle di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive, o vivrà.

Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni piú generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità. L'attività lavorativa assicura non solo la sopravvivenza individuale, ma anche la vita della specie. L'operare e il suo prodotto, l'"artificio" umano, conferiscono un elemento di continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano. L'azione, in quanto crea e conserva gli organismi

politici, permette il ricordo, cioè la storia. Lavoro, opera e azione sono radicate anche nella natalità, poiché hanno il compito di preparare e di conservare il mondo per i nuovi venuti, che nascono al mondo come stranieri, prevedendone e considerandone il costante afflusso. Tuttavia, delle tre, è l'azione che è in piú stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è implicito in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico.

La condizione umana è piú comprensiva delle condizioni nelle quali l'uomo ha cominciato a vivere. Gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro vita. Il mondo in cui si svolge la *vita activa* consiste di cose prodotte dalle attività umane; ma proprio le cose che devono la loro esistenza solo agli uomini condizionano costantemente i loro artefici. In aggiunta alle condizioni cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra, e solo in parte al di fuori di esse, gli uomini creano costantemente le proprie autonome condizioni, che, nonostante la loro origine umana e la loro variabilità, possiedono lo stesso potere di condizionamento delle cose naturali. Tutto ciò che è in relazione prolungata con la vita dell'uomo assume immediatamente il carattere di una condizione dell'esistenza umana. Questa è la ragione per cui gli uomini, qualsiasi cosa facciano, sono sempre esseri condizionati. Qualunque elemento entri a far parte del mondo umano per disposizione spontanea o per iniziativa del-

l'uomo, diviene parte della condizione umana. L'urto della realtà del mondo con l'esistenza umana è percepito e ricevuto come una forza condizionante. L'oggettività del mondo — il suo carattere di oggetto o cosa — e la condizione umana sono in funzione l'una dell'altra; poiché l'esistenza umana è un'esistenza condizionata, essa sarebbe impossibile senza le cose, e le cose sarebbero un ammasso di frammenti irrelazionati, un non-mondo, se non condizionassero l'esistenza umana.

La condizione umana, si badi bene, non corrisponde alla natura umana, e il complesso delle attività e delle capacità dell'uomo che corrispondono alla condizione umana non costituisce nulla di simile alla natura umana. Infatti né quelle di cui s'è parlato né quelle che non intendiamo esaminare, come il pensiero e la ragione, e neppure le piú meticolose specificazioni di esse, costituiscono caratteristiche essenziali dell'esistenza umana nel senso che, se non ci fossero, quest'esistenza non sarebbe piú umana. Il piú radicale mutamento nella condizione umana che noi possiamo immaginare sarebbe un'emigrazione degli uomini dalla terra a un altro pianeta. Un evento del genere, non piú del tutto impossibile, comporterebbe per l'uomo il dover vivere in condizioni fatte dall'uomo, del tutto diverse da quelle che gli offre la terra. In tal caso, né l'attività organica, né la tecnica, né l'azione, e neppure il pensiero, cosí come lo conosciamo, avrebbero piú alcun senso. Infatti anche questi ipotetici emigranti sarebbero umani; ma la sola affermazione che potremmo fare circa la loro "natura" è che essi sarebbero pur sempre esseri condizionati, anche se in una condizione in buona parte autodeterminata.

Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum*, come dice sant'Agostino), pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale che nel suo senso filosofico generale. È molto improbabile che noi, che

possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come saltare sulla nostra ombra. Per di piú nulla ci autorizza a sostenere che l'uomo abbia una natura o un'essenza affini a quelle delle altre cose. In altre parole, se abbiamo una natura o un'essenza, allora certamente soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla, e il primo requisito sarebbe che egli fosse in grado di parlare di un "chi" come se fosse un "che"[2]. La perplessità sta nel fatto che le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose dotate di qualità "naturali", compresi noi stessi nella misura limitata in cui rappresentiamo la specie piú altamente sviluppata della vita organica, si rivelano inadeguate quando si sollevi la questione: E *chi* siamo noi? Questa è la ragione per cui tutti i tentativi di definire la natura umana quasi invariabilmente finiscono con costruzioni teologiche, cioè, con il dio dei filosofi, che, da Platone in poi, si rivela a un esame rigoroso come una specie di idea platonica dell'uomo. Naturalmente, a smascherare tali concetti filosofici del divino come concettualizzazioni di potenzialità e qualità umane, non vale come dimostrazione, e neppure come argomento, la non-esistenza di Dio; ma il fatto che i tentativi di definire la natura dell'uomo conducano cosí facilmente a un'idea che ci si impone distintamente come "superumana" e che viene perciò identificata con il divino, può destare dei dubbi sulla possibilità di un adeguato concetto di "natura umana".

D'altra parte le condizioni dell'esistenza umana — vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra — non potranno mai "spiegare" che cosa noi siamo o rispondere alla domanda su chi noi siamo per la semplice ragione che non ci condizionano in maniera assoluta. Questa è sempre stata l'opinione della filosofia,

2. - *Vita activa.*

distinta dalle scienze — antropologia, psicologia, biologia, ecc. — che parimenti si riferiscono all'uomo. Ma oggi possiamo quasi dire di aver dimostrato anche scientificamente che, sebbene noi ora viviamo, e probabilmente vivremo sempre, soggetti alle condizioni della terra, non siamo meramente creature legate-alla-terra. La moderna scienza naturale deve i suoi grandi trionfi all'aver osservato e trattato la natura legata-alla-terra da un punto di vista veramente universale, cioè da un punto di partenza archimedeo, preso, programmaticamente ed esplicitamente, fuori dalla terra.

2. — *Il termine* vita activa

Il termine *vita activa* è sovraccarico di tradizione. Esso è antico quanto la nostra tradizione di pensiero politico, ma non piú di essa. E questa tradizione, lungi dal comprendere e concettualizzare tutte le esperienze politiche dell'umanità occidentale, si è sviluppata prescindendo da una specifica costellazione storica: il processo di Socrate e il contrasto tra il filosofo e la *polis*. Trascurando molte esperienze di un precedente passato, irrilevanti rispetto alle sue immediate implicazioni politiche, procedette sino a definirsi, con l'opera di Karl Marx, in modo estremamente selettivo. Il termine *vita activa*, che nella filosofia medievale è la traduzione acquisita dell'aristotelico βίος πολιτικός già ricorre in Agostino, dove, come *vita negotiosa* o *actuosa*, riflette ancora il suo significato originale: una vita dedicata alle faccende pubblico-politiche.[3]

Aristotele distinse tre modi di vita — βίοι — che gli uomini potrebbero scegliere in libertà, cioè, in piena indipendenza dalle necessità della vita e dalle relazioni da esse originate. Questo requisito della libertà escludeva tutti i modi di vita principalmente dediti alla

conservazione della vita stessa — non solo l'attività organica, che definiva l'esistenza dello schiavo, del tutto condizionato dalla necessità di sopravvivere e dal dominio del padrone, ma anche l'opera del libero artigiano e l'attività commerciale del mercante. In breve, esso escludeva chiunque involontariamente o volontariamente, per tutta la vita o temporaneamente, avesse perduto la libera facoltà di disporre dei suoi movimenti e delle sue attività[4]. Gli altri tre modi di vita avevano la caratteristica comune di concernere il "bello", cioè, le cose né necessarie né meramente utili: la vita dei piaceri corporei in cui il bello, come si offre, viene consumato; la vita dedicata alla *polis*, in cui l'eccellere produce belle imprese; e la vita del filosofo dedita alla ricerca e alla contemplazione delle cose eterne, la cui immortale bellezza non può essere prodotta dall'intervento operativo dell'uomo né mutata dal fatto che egli le consumi[5].

La principale differenza tra l'accezione aristotelica e quella medievale del termine è che il βίος πολιτικός denotava esplicitamente solo il regno degli affari umani, insistendo sull'azione, la *praxis*, necessaria per istituirlo e sostenerlo. Né l'attività né il *labor* né l'artificio umano sembravano avere sufficiente dignità per costituire comunque un βίος, un modo di vita autonomo e autenticamente umano; poiché esse servivano e producevano ciò che era necessario e utile, non potevano essere libere, indipendenti dalle necessità e dalle esigenze umane[6]. La vita politica sfuggiva a questa condanna perché la concezione greca della *polis* faceva di questa una forma di organizzazione peculiare e liberamente scelta, non una mera forma d'azione necessaria per tenere uniti gli uomini in un modo ordinato. Questo non vuol dire che i greci o Aristotele ignorassero che la vita umana richiede sempre qualche forma di organizzazione politica e che il governo sopra dei soggetti

potrebbe costituire un modo di vita diverso: infatti quello tipico del despota, essendo "meramente" una necessità, non poteva essere considerato libero e non aveva relazioni con il βίος πολιτικός[7].

Con la scomparsa dell'antica città-stato — sant'Agostino è forse l'ultimo a sapere almeno cosa significasse un tempo essere un cittadino — il termine *vita activa* perdette il suo significato specificamente politico e indicò ogni genere di partecipazione attiva alle cose di questo mondo. Certo, ciò non significa che l'attività lavorativa e quella operativa si fossero elevate nella gerarchia delle attività umane per essere pari in dignità alla vita politica[8]. Si trattava, piuttosto, della trasformazione opposta: l'azione veniva ora annoverata tra le necessità della vita terrena, cosicché rimaneva la contemplazione (il βίος θεωρητικός, tradotto in *vita contemplativa*) come solo modo di vita veramente libero[9].

Tuttavia, l'enorme superiorità della contemplazione sull'attività di qualsiasi genere, non esclusa l'azione, non è di origine cristiana. La troviamo nella filosofia politica di Platone, dove l'intera riorganizzazione utopistica della vita della *polis* non solo è diretta dall'intuizione superiore del filosofo ma non ha altro scopo che rendere possibile il modo di vita del filosofo. L'articolazione aristotelica dei modi di vita, nel cui ordine la vita di piacere svolge una funzione di secondo piano, è evidentemente improntata all'ideale della contemplazione (θεωρία). All'antica libertà dalle necessità della vita e dalle costrizioni degli altri, il filosofo aggiunge la libertà e il ritiro dalla vita pubblica (σχολή)[10], per cui la piú tarda aspirazione cristiana a essere liberi dagli impegni in affari mondani, da tutte le faccende di questo mondo, fu preceduta dalla ἀπολιτεία filosofica della tarda antichità e nacque da essa. Ciò che era stato rivendicato soltanto dai pochi era ora considerato un diritto di tutti.

Il termine *vita activa*, comprendente tutte le attività umane e definito dal punto di vista della assoluta quiete contemplativa, corrisponde tuttavia piú strettamente alla ἀσχολία greca (inquietudine), con cui Aristotele designava ogni attività, piuttosto che al greco βίος πολιτικός. Antica quanto Aristotele, la distinzione tra quiete e inquietudine, tra un'astensione quasi assoluta dal movimento e l'attività d'ogni genere, è piú decisiva che la distinzione tra il modo di vita politico e quello teoretico, perché può essere eventualmente ritrovata all'interno di ciascuno dei tre modi di vita. Essa è simile alla distinzione tra la guerra e la pace: proprio come la guerra ha luogo per la causa della pace, cosí ogni genere di attività, perfino i processi di puro pensiero, debbono culminare nell'assoluta quiete contemplativa[11]. Tutti i movimenti, quelli del corpo e dell'anima come quelli del linguaggio e dell'intelletto, debbono cessare di fronte alla verità. La verità, sia essa l'antica verità dell'Essere o la verità Cristiana del Dio vivente, può rivelarsi soltanto in una completa serenità umana[12].

Nella tradizione che giunge fino all'inizio dell'età moderna, il termine *vita activa* non perdette mai il suo significato negativo di "in-quietudine", *nec-otium*, ἀσχολία. In tal modo esso rimaneva intimamente legato alla sempre piú fondamentale distinzione greca tra cose che sono da sé ciò che esse sono e cose che devono la loro esistenza all'uomo, tra cose che sono φύσει e cose che sono νόμῳ. Il primato della contemplazione sopra l'attività si fonda sulla convinzione che nessun lavoro prodotto dall'uomo può eguagliare in bellezza e verità il *kosmos* fisico, che vive di leggi proprie nell'eternità immutabile senz'alcuna interferenza o assistenza dall'esterno, da parte dell'uomo o di dio. Questa eternità si dischiude agli occhi mortali solo quando tutti i movimenti e le attività umane sono in perfetto riposo. Riferite a quest'attitudine di quiete, tutte le distinzioni

Ma la contemplazione (cristiana) non ha molto che vedere con la θεωρία greca!

e articolazioni entro la *vita activa* scompaiono. Dal punto di vista della contemplazione, non ha importanza che cosa disturbi la quiete necessaria, quando questa è disturbata.

Tradizionalmente, quindi, il termine *vita activa* riceve il suo significato dalla *vita contemplativa*; la sua limitatissima dignità le è conferita dal fatto che essa serve la necessità e il bisogno di contemplazione in un corpo vivente[13]. Il Cristianesimo, con la sua fede in una vita futura le cui gioie si annunciano nell'estasi della contemplazione[14], conferí una sanzione religiosa all'abbassamento della *vita activa* a funzione secondaria, dipendente; ma la determinazione di questo ordine coincise con l'effettiva scoperta della contemplazione (θεωρεῖν) come facoltà umana, nettamente diversa dal pensiero e dal ragionamento, che si verificò nella scuola socratica e che da allora in poi ha informato il pensiero metafisico e politico lungo tutta la nostra tradizione[15]. Non è necessario, per lo scopo che mi propongo, esaminare le ragioni di questa tradizione. Ovviamente sono piú profonde delle occasioni storiche che originarono il conflitto tra la *polis* e il filosofo e da ciò, quasi incidentalmente, condussero anche alla scoperta della contemplazione come modo di vita del filosofo. Esse devono basarsi su un aspetto del tutto differente della condizione umana, e questa diversità non si esaurisce nelle varie articolazioni della *vita activa*; possiamo anche supporre che non si esaurirebbe neppure se il pensiero e il movimento dell'attività intellettiva fossero compresi in essa.

Se, quindi, l'uso del termine *vita activa*, com'è da me proposto in questa sede, contraddice apertamente la tradizione, ciò avviene perché io dubito non della validità dell'esperienza da cui nasce la distinzione ma piuttosto dell'ordine gerarchico inerente a essa dal suo inizio. Questo non significa che io desideri contestare

il reason pour fortum non è un pensiero pragmatico

o anche solo discutere, in questa sede, il tradizionale concetto della verità come rivelazione e quindi come qualcosa di essenzialmente dato all'uomo, o che io preferisca la moderna affermazione a carattere pragmatico che l'uomo può conoscere solo ciò che produce egli stesso. La mia obiezione è semplicemente questa: l'enorme peso della contemplazione nella gerarchia tradizionale ha oscurato le distinzioni e le articolazioni all'interno della *vita activa* stessa, e nonostante le apparenze, questa condizione non è stata radicalmente mutata dalla moderna rottura con la tradizione e dal rovesciamento del suo ordine gerarchico in Marx e Nietzsche. Dipende dalla natura effettiva del famoso "capovolgimento" dei sistemi filosofici o dei valori comunemente accettati, cioè, dalla natura dell'operazione stessa, il fatto che il quadro concettuale sia rimasto piú o meno intatto.

Il moderno capovolgimento condivide con la gerarchia tradizionale l'asserzione che la stessa preoccupazione umana centrale deve prevalere in tutte le attività degli uomini, perché senza un principio comprensivo fondamentale nessun ordine potrebbe essere stabilito. Questo assunto non è ovvio, e il mio uso del termine *vita activa* presuppone che il campo di riferimento di tutte le sue attività non sia il medesimo e non sia né superiore né inferiore al riferimento centrale della *vita contemplativa.*

3. — *Eternità e immortalità*

Che i vari modi di impegnarsi attivamente nelle cose di questo mondo da una parte, e il puro pensiero culminante nella contemplazione dall'altra, potessero corrispondere a due dimensioni umane di riferimento centrale del tutto differenti è stato abbastanza evidente

da che "gli uomini di pensiero e gli uomini di azione cominciarono a prendere strade differenti"[16], dal sorgere cioè, del pensiero politico nella scuola socratica. Tuttavia, quando i filosofi scoprirono — ed è probabile, anche se non ne abbiamo le prove, che questa scoperta fosse di Socrate stesso — che il dominio politico non provvedeva, per la sua stessa natura, a tutte le attività superiori dell'uomo, essi asserirono senz'altro, non di aver trovato qualcosa di diverso in aggiunta a ciò che era già noto, ma di aver trovato un principio superiore da sostituire a quello che reggeva la *polis*. Il modo piú breve, benché un po' superficiale, per indicare questi due princípi differenti e in parte anche contrastanti, è quello di richiamare la distinzione tra immortalità ed eternità.

Immortalità significa durata nel tempo, vita senza morte su questa terra e in questo mondo come era concessa, secondo la concezione greca, alla natura e agli dei olimpici. Sullo sfondo della vita sempre ricorrente della natura e della vita senza morte e senza età degli dei, stavano gli uomini, i soli mortali in un universo immortale ma non eterno, al cospetto delle vite immortali dei loro dei ma non sottoposti alla legge di un Dio eterno. Se prestiamo fede a Erodoto, la differenza tra i due concetti sembra aver colpito l'autocoscienza greca prima dell'elaborazione concettuale dei filosofi, e quindi prima dell'esperienza specificamente greca dell'eterno implicita in questa elaborazione. Erodoto, esaminando le forme asiatiche di culto e credenza in un Dio invisibile, osserva esplicitamente che rispetto al Dio trascendente (come diremmo oggi) che è al di là del tempo e della vita e dell'universo, gli dei greci sono ἀνθρωποφυεις, hanno la stessa natura, non semplicemente la stessa forma, dell'uomo[17]. La concezione dell'immortalità dei greci emerse dalla loro esperienza di una natura immortale e di dei immortali che insieme

circondavano le vite singole degli uomini mortali. Immersa in un cosmo dove ogni cosa era immortale, la mortalità diveniva il contrassegno dell'esistenza umana. Gli uomini sono "i mortali", le sole cose mortali esistenti, perché diversamente dagli animali essi non esistono soltanto come membri di una specie la cui vita immortale è garantita attraverso la procreazione[18]. La mortalità degli uomini dipende dal fatto che la vita individuale, con una storia riconoscibile dalla nascita alla morte, emerge dalla vita biologica. Questa vita individuale si distingue da tutte le altre cose per il corso rettilineo del suo movimento, che, per cosí dire, taglia quello circolare della vita biologica. La mortalità è questo: muoversi lungo una linea retta in un universo dove ogni cosa, qualsiasi movimento faccia, lo fa in un ordine ciclico.

Il compito e la potenziale grandezza dei mortali sta nella loro capacità di produrre cose — lavori, azioni e parole[19] — che potrebbero essere, e che almeno fino ad un certo punto sono, degne dell'eternità, cosí che grazie ad esse i mortali possano trovare posto in un cosmo dove tutto è immortale tranne loro stessi. Dal momento che possono compiere cose immortali e che possono lasciarsi alle spalle tracce imperiture, gli uomini, nonostante la mortalità individuale, conseguono essi stessi un'immortalità e rivelano una natura "divina". La distinzione tra l'uomo e l'animale è implicita nella stessa specie umana: soltanto i migliori (ἄριστοι), che costantemente provino di essere i migliori (ἀριστεύειν, una parola che non ha un valido equivalente in nessun'altra lingua) e che "preferiscano una fama immortale alle cose mortali", sono realmente umani; gli altri, che si appagano di qualsiasi piacere la natura procuri loro, vivono e muoiono come animali. Questa era ancora l'opinione di Eraclito[20], di cui si troverà difficilmente un equivalente nei filosofi post-socratici. Per l'argomen-

to di cui trattiamo non è di grande importanza sapere se sia stato Socrate o Platone a scoprire l'eterno come vero centro del pensiero rigorosamente metafisico. Può riuscire indicativo, a tal riguardo, che solo Socrate tra i grandi pensatori non si sia mai preoccupato di mettere per iscritto i suoi pensieri; infatti è ovvio che in qualsiasi modo un pensatore sia in comunicazione con l'eterno, nel momento in cui egli comincia a scrivere i suoi pensieri cessa di mirare esclusivamente all'eterno e si preoccupa che quei pensieri vengano tramandati. Egli è entrato nella *vita activa* e ha scelto i suoi modi di permanenza e di potenziale immortalità. Una cosa però è certa: è soltanto in Platone che l'attenzione verso l'eterno e la vita del filosofo sono considerati essenzialmente contraddittori fra loro e che la ricerca dell'immortalità entra in conflitto con il modo di vita del cittadino, il βίος πολιτικός.

Il filosofo può avere esperienza dell'eterno, che era per Platone ἄρρητος ("ineffabile"), e per Aristotele ἄνευ λόγου ("senza parola"), e che piú tardi fu concettualizzato nel paradossale *nunc stans* ("istante che perdura"), soltanto al di fuori del regno degli affari umani e al di fuori della pluralità degli uomini. Ecco ciò che ci insegna la parabola della Caverna nella *Repubblica* di Platone, dove il filosofo, liberatosi dalle catene che lo legavano ai suoi simili, lascia la Caverna in perfetta "singolarità", cioè né accompagnato né seguito da altri. Politicamente parlando, se morire è "cessare di essere tra gli uomini", l'esperienza dell'eterno è una specie di morte, e la sola cosa che la divide dalla morte reale è il fatto che essa non è definitiva perché nessuna creatura vivente può permanervi per un tempo indeterminato. Ed è proprio questo che separa la *vita contemplativa* dalla *vita activa* nel pensiero medievale[21]: l'esperienza dell'eterno, diversamente da quella dell'immortale, non deve avere nessuna corrispon-

denza con una qualsiasi attività e non può essere trasformata in essa, poiché anche l'attività del pensiero, che si svolge in noi per mezzo di parole, è ovviamente non solo inadeguata a renderla ma impedirebbe l'esperienza stessa.

Θεωρία, o "contemplazione", è il nome dato all'esperienza dell'eterno, che si differenzia da tutte le altre attitudini in genere riferibili all'immortalità. Può darsi che la scoperta dell'eterno da parte dei filosofi sia stata favorita dal loro scetticismo, certo giustificato rispetto all'immortalità, o anche solo alla possibile fama duratura della *polis*. Forse questa consapevolezza fu cosí sconvolgente che essi non poterono poi fare a meno di deplorare ogni sforzo per l'immortalità come vanità e vanagloria, ponendosi in aperta opposizione all'antica città-stato e alla religione che essa ispirava. Tuttavia, la vittoria finale nella preoccupazione per l'eterno sopra ogni genere di aspirazione all'immortalità non è dovuta al pensiero filosofico. La caduta dell'Impero Romano dimostrò chiaramente che nessun'opera dei mortali può essere immortale, e contemporaneamente a essa la dottrina cristiana, che apriva all'individuo le vie della vita eterna, divenne la religione esclusiva dell'umanità occidentale. Questi due avvenimenti rivelavano come ogni sforzo per raggiungere l'immortalità terrena fosse futile ed essi riuscirono tanto bene a subordinare la *vita activa* e il βίος πολιτικός alla contemplazione, che neppure il sorgere del pensiero secolare nell'età moderna e il concomitante rovesciamento della gerarchia tradizionale tra azione e contemplazione furono sufficienti a salvare dall'oblio la lotta per l'immortalità che originariamente era stato la molla e il centro della *vita activa*.

CAPITOLO SECONDO

IL DOMINIO PUBBLICO E IL DOMINIO PRIVATO

4. — *L'uomo: animale sociale o animale politico*

La *vita activa*, la vita umana nella misura in cui è attivamente impegnata, è sempre radicata in un mondo di uomini e di cose fatte dall'uomo che non abbandona mai o non trascende mai del tutto. Cose e uomini costituiscono l'ambiente di ogni attività umana che sarebbe priva di significato senza una localizzazione del genere; tuttavia questo ambiente, il mondo in cui siamo nati, non esisterebbe senza l'attività umana che lo ha prodotto, come nel caso di cose fabbricate, che se ne prende cura, come nel caso della terra coltivata, o che lo organizza, come nel caso dei corpi politici. Nessuna vita umana, nemmeno quella dell'eremita nel deserto, è possibile senza un mondo che direttamente o indirettamente testimoni della presenza di altri esseri umani.

Tutte le attività umane sono condizionate dal fatto che gli uomini vivono insieme, ma solo l'azione non può essere nemmeno immaginata fuori della società degli uomini. L'attività lavorativa non richiede necessariamente la presenza di altri, benché un essere che vegeti in assoluta solitudine non sarebbe umano; sarebbe un *animal laborans* nel significato piú letterale del ter-

(x) l'asserto deriva in fo' ovviamente dalla definizione che la stessa A. ha dato dell'agire (v. pg 12-13). È una posizione di principio.

mine. Un uomo che lavora per costruirsi un mondo abitato solo da lui sarebbe sí un costruttore, ma non *homo faber*: avrebbe perduto la sua qualità specificamente umana e sarebbe piuttosto un dio, non certamente il Creatore, ma un demiurgo divino come quello descritto da Platone in uno dei suoi miti. Solo l'azione è l'esclusiva prerogativa dell'uomo; né una bestia né un dio ne sono capaci[1], ed essa solo dipende interamente dalla costante presenza degli altri.

Questo speciale legame tra azione ed essere-insieme sembra pienamente giustificare l'antica traduzione del ζῶον πολιτικόν di Aristotele con *animal sociale*, già reperibile in Seneca, che poi, attraverso Tommaso d'Aquino, divenne: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*[2]. Piú che una teoria elaborata, questa inconscia sostituzione del sociale al politico rivela fino a che punto la concezione originale greca della politica fosse andata perduta. Riguardo a ciò, è significativo ma non decisivo il fatto che la parola "sociale" sia d'origine romana e non abbia alcun equivalente nel linguaggio e nel pensiero greco. Infatti l'uso latino del termine *societas* aveva originariamente un chiaro, benché limitato, significato politico e stava a indicare un'alleanza tra popoli per un fine specifico, come quando gli uomini si organizzano per governare o per commettere un crimine[3]. È solo con il tardo concetto di una *societas generis humani*[4], che il termine "sociale" comincia ad acquistare il significato generale di una condizione umana fondamentale. Non che Platone o Aristotele ignorassero o non avessero considerato il fatto che l'uomo non può vivere fuori della compagnia degli uomini, ma non annoveravano questa condizione tra le caratteristiche specificamente umane: al contrario, ritenevano che fosse in comune con la vita animale e che solo per questa ragione, non potesse essere fondamentalmente umana. La "sodalità" naturale, meramente sociale, del-

la specie umana era considerata una limitazione impostaci dalle necessità della vita biologica, che sono le stesse per l'animale umano e per le altre forme di vita animale.

Secondo il pensiero greco, la propensione degli uomini a organizzarsi politicamente non solo è differente, ma è in diretto contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa (οἰκία) e nella famiglia. Il sorgere della città-stato significò per l'uomo ricevere "accanto alla sua vita privata una sorta di seconda vita, il suo βίος πολιτικός. Ora ogni cittadino appartiene a due ordini di esistenza; e c'è una netta distinzione nella sua vita tra ciò che è suo proprio (ἴδιον) e ciò che è in comune (κοινόν)"[5]. Che la fondazione della *polis* fosse preceduta dalla distruzione delle unità organizzate di parentela, come la φράτρη e la φυλή[6] non era solo una teoria di Aristotele ma un semplice fatto storico. Di tutte le attività necessarie e presenti nelle comunità umane, solo due erano stimate politiche e costitutive di quello che Aristotele chiamò il βίος πολιτικός, cioè l'azione (πρᾶξις) e il discorso (λέξις), che realizzarono il regno delle cose umane (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα, come soleva chiamarlo Platone) dal quale ogni cosa meramente necessaria o utile è rigorosamente esclusa.

Tuttavia, se è vero che solo la fondazione della città-stato permise agli uomini di spendere tutta la loro vita nell'attività politica, nell'azione e nel discorso, non bisogna dimenticare come la convinzione che queste due facoltà umane fossero complementari e fossero superiori a tutte le altre sembra abbia preceduto la *polis* e fosse già presente nel pensiero pre-socratico. La grandezza dell'Achille omerico può essere compresa solo se lo si vede come "l'autore di grandi imprese e il pronunciatore di grandi discorsi"[7]. Diversamente dal modo moderno di intenderle, tali parole non erano consi-

derate grandi perché esprimevano grandi pensieri; al contrario, come sappiamo dagli ultimi versi dell'*Antigone*, era piuttosto la capacità di pronunciare "parole grandi" (μεγάλοι λόγοι) con cui rispondere ai colpi degli dei che avrebbe insegnato a pensare in vecchiaia[8]. Il pensiero era secondario rispetto al discorso, ma discorso e azione erano considerati della stessa origine, dello stesso rango e dello stesso genere; il che originariamente significava non solo che l'azione piú politica, nella misura in cui rimane estranea alla sfera della violenza, si realizza nel discorso, ma anche, aspetto questo essenziale, che trovare le parole opportune al momento opportuno, indipendentemente da quanto esse vogliano comunicare, è azione. Solo la mera violenza è muta, e per questa ragione solo la violenza non può mai essere grande. Anche quando, relativamente tardi nell'antichità, le arti della guerra e del discorso (*retorica*) si affermarono come le due principali materie politiche di educazione, tale sviluppo era ancora ispirato a queste vecchie esperienze e tradizioni anteriori alla *polis* e rimaneva loro soggetto.

Nell'esperienza della *polis*, che non a caso è stata definita come il corpo politico piú d'ogni altro basato sulla parola, e ancor piú nella filosofia politica che da essa scaturí, azione e discorso si separarono diventando attività sempre piú indipendenti. Si diede preminenza al discorso inteso come mezzo di persuasione piuttosto che come modo specificamente umano di rispondere, reagire e opporsi a tutto ciò che accadeva o si faceva. Essere politici, vivere nella *polis*, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza. Nella concezione greca, costringere la gente con la violenza, comandare piuttosto che persuadere, erano modi di trattare prepolitici caratteristici della vita fuori della *polis*, di quella domestica e familiare, dove il capo famiglia dettava legge con in-

contestato potere dispotico, o di quella degli imperi barbari dell'Asia, il cui dispotismo era spesso paragonato all'organizzazione domestica.

La definizione aristotelica dell'uomo come ζῶον πολιτικόν era non solo estranea ma anche opposta all'associazione naturale esperimentata nella vita domestica, e può essere pienamente intesa solo se le si pone accanto la seconda famosa definizione aristotelica dell'uomo come un ζῶον λόγον ἔχον ("un essere vivente capace di discorso"). La traduzione latina in *animal rationale* si basa su un errore fondamentale, come avvenne per il termine "animale sociale". Aristotele non intendeva né definire l'uomo in generale, né indicare la sua piú alta facoltà, che per lui non era il *logos*, cioè il discorso o la ragione, ma il νοῦς, la facoltà di contemplazione, la cui principale caratteristica è che il suo contenuto non può essere reso in discorso[10]. Nelle sue due piú famose definizioni, Aristotele formulava solo l'opinione corrente della *polis* sull'uomo e sul modo di vita politico, e secondo questa opinione, chiunque fosse fuori della *polis*, schiavo o barbaro, era ἄνευ λόγου, privo, naturalmente, non della facoltà di parlare, ma di un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale di tutti i cittadini era di comunicare tra di loro.

Il profondo travisamento espresso nella traduzione latina di "politico" con "sociale" in nessun luogo è piú manifesto che in un passo in cui Tommaso d'Aquino paragona la natura del governo domestico al governo politico: il capofamiglia, egli pensa, ha qualcosa di simile al capo dello stato, ma, aggiunge, il suo potere non è cosí "perfetto" come quello del re[11]. Non solo in Grecia e nella *polis*, ma in tutta l'antichità occidentale, sarebbe certo stato evidente che anche il potere del tiranno era meno grande, meno "perfetto" di quello esercitato dal *pater familias*, dal *dominus* sopra la sua casa

di schiavi e familiari. E questo non perché il potere di chi governava la città fosse contrastato e controllato dal potere combinato dei capi di casa, ma perché, propriamente parlando, l'assoluto, incontestato dominio e il governo politico si escludevano a vicenda[12].

5. — *La* polis *e la famiglia*

Benché l'equivoco di mettere sullo stesso piano il dominio politico e quello sociale risalga alla traduzione dei termini greci in latino e al loro adattamento al pensiero romano-cristiano, esso si è ulteriormente acuito nella concezione moderna della società, tanto nel suo aspetto pratico, quanto in quello teorico. La distinzione tra una sfera di vita privata e una pubblica corrisponde ai domini familiare e politico, che sono esistiti, come entità distinte e separate, almeno dal sorgere dell'antica città-stato; ma l'affermazione del dominio sociale, che non è né privato né pubblico, a rigor di termini, è un fenomeno relativamente nuovo la cui origine coincise con il sorgere dell'età moderna e che trovò la sua forma politica nella nazione-stato.

Quello che qui ci interessa è la straordinaria difficoltà con cui noi, a causa del processo indicato, arriviamo a capire la decisiva distinzione fra il dominio pubblico e il dominio privato, tra la sfera della *polis* e la sfera della casa e della famiglia, e, finalmente, tra le attività relative a un mondo comune e quelle relative alla conservazione della vita, divisione su cui si basava tutto il pensiero politico antico che la considerava come evidente e assiomatica. Nella nostra mentalità la linea di divisione è completamente cancellata, perché noi vediamo i corpi dei popoli e delle comunità politiche riflessi nell'immagine di una famiglia le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigan-

tesca amministrazione sul piano nazionale. Il pensiero scientifico che corrisponde a questo processo non è tanto scienza politica quanto l'"economia nazionale" o l'"economia sociale" o la *Volkswirtschaft*, termini che stanno a indicare una specie di economia domestica collettiva[13]; la collettività di famiglie economicamente organizzate secondo il facsimile di una famiglia superumana è ciò che chiamiamo "società", e la sua forma politica di organizzazione è la "nazione"[14]. Ci è quindi difficile renderci conto che, secondo il pensiero antico l'espressione "economia politica" sarebbe stata una contraddizione in termini: tutto ciò che era "economico", pertinente alla vita dell'individuo e alla sopravvivenza della specie, era faccenda non-politica, propria della vita familiare, per definizione[15].

Storicamente è molto probabile che il sorgere della città-stato e del dominio pubblico sia avvenuto a spese del dominio privato familiare e domestico[16]. Tuttavia l'antica santità del focolare, benché molto meno pronunciata nella Grecia classica che nell'antica Roma, non andò mai interamente perduta. Ciò che impediva alla *polis* di violare la vita privata dei suoi cittadini e le faceva ritenere sacri i limiti di ogni proprietà non era il rispetto per la proprietà privata come la intendiamo noi, ma il fatto che senza possedere una casa un uomo non poteva partecipare agli affari del mondo, perché in esso non aveva un luogo che fosse propriamente suo[17]. Anche Platone, i cui piani politici prevedevano l'abolizione della proprietà privata e un'estensione della sfera pubblica sino all'annullamento totale della vita individuale, parla ancora con grande riverenza di Zeus Herkeios, il protettore delle linee di confine, e chiama gli ὅροι, i limiti tra una proprietà e un'altra, divini, senza vedere in ciò alcuna contraddizione[18].

Il tratto distintivo della sfera domestica era che in

essa gli uomini vivevano insieme a causa dei loro bisogni e delle loro necessità. La forza impulsiva era la vita stessa — i penati, gli dei della casa, erano, secondo Plutarco, "gli dei che ci fanno vivere e nutrono il nostro corpo"[19] — che per la sua conservazione individuale e la sua sopravvivenza come vita della specie ha bisogno della compagnia di altri. Che la sopravvivenza individuale fosse compito dell'uomo e la sopravvivenza della specie compito della donna era evidente, ed entrambe queste funzioni naturali, l'attività dell'uomo per provvedere il nutrimento e quella della donna nel mettere al mondo dei figli, erano soggetti alla stessa urgenza di vita. La comunità naturale della casa era quindi frutto di necessità, e la necessità determinava tutte le attività che vi si compivano.

Il dominio della *polis*, al contrario, era la sfera della libertà, e se c'era una relazione tra queste due sfere, la limitazione delle necessità di vita nella casa era evidentemente il presupposto della libertà della *polis*. Nessuna circostanza poteva fare della politica solo un mezzo per proteggere la società — fosse una società della fede, come nel medio evo, o una società di proprietari, come in Locke, o una società caratterizzata da un continuo processo di conquista, come in Hobbes, o una società basata sui rapporti di produzione come in Marx, o una società di "jobholders", come nel mondo occidentale, o una società di lavoratori, come nei paesi socialisti e comunisti. In tutti questi casi, è la libertà (che in qualche caso è solo apparente) della società che richiede e giustifica la restrizione dell'autorità politica. La libertà è collocata nel dominio del sociale, e la forza o la violenza diventa il monopolio del governo.

Ciò che tutti i filosofi greci, anche se contrari alla vita della *polis*, tenevano per certo è che la libertà risiede esclusivamente nel dominio politico, che la necessità è primariamente un fenomeno pre-politico, carat-

teristico dell'organizzazione domestica privata, e che la forza e la violenza sono giustificate in questa sfera perché sono i soli mezzi per aver ragione della necessità — per esempio, mediante il dominio sugli schiavi — e diventare liberi. Dal momento che tutti gli esseri umani sono soggetti alla necessità, essi sono caratterizzati dalla violenza verso gli altri; intendendo per l'atto pre-politico di liberarsi dalla necessità della vita per la libertà del mondo. Questa libertà è la condizione essenziale di quella che i greci chiamavano felicità, εὐδαιμονία, che era uno status oggettivo affidato prima di tutto alla ricchezza e alla salute. Essere poveri o essere ammalati significava esser soggetti alla necessità fisica, ed essere schiavi significava essere soggetti, in aggiunta, alla violenza umana. Questa duplice o doppia "infelicità" della schiavitú era affatto indipendente dal reale benessere soggettivo dello schiavo. Cosí, un uomo libero povero preferiva l'instabilità di un lavoro che mutava quotidianamente al lavoro regolare, che, poiché limitava la sua libertà di fare ogni giorno ciò che gli piaceva, era già sentito come una servitú (δουλεία), anche un lavoro duro e penoso era preferito alla vita facile di molti schiavi domestici[20].

La forza pre-politica, tuttavia, con cui il capo di una casa reggeva la famiglia e i suoi schiavi, e che era ritenuta necessaria perché l'uomo è un animale "sociale" prima di essere un "animale politico", non ha niente in comune con il caotico "stato di natura", dalla violenza del quale, secondo il pensiero politico settecentesco, gli uomini possono sfuggire solo istituendo un governo che, mediante un monopolio del potere e della violenza, abolirebbe la "guerra di tutti contro tutti" col "tener tutti nel timore"[21]. Al contrario, l'intera concezione del potere e del governo che caratterizza il pensiero moderno era considerata pre-politica

e appartenente piuttosto alla sfera privata che a quella pubblica.

La *polis* si distingueva dalla casa in quanto si basava sull'eguaglianza di tutti i cittadini, mentre la vita familiare era il centro della piú stretta ineguaglianza. Essere liberi significava tanto non essere soggetti alla necessità della vita o al comando di un altro quanto non essere da parte propria al comando. Significava non governare né essere governati[22]. Entro il dominio della casa dunque non esisteva libertà; infatti il capo famiglia era considerato libero solo in quanto aveva il potere di lasciare la sfera domestica e di entrare nel dominio politico, dove tutti erano eguali. In verità, questa eguaglianza del dominio politico ha ben poco in comune con il nostro concetto di eguaglianza: presupponeva infatti che si vivesse con i propri pari, che si avesse a che fare solo con essi, e che esistessero degli "ineguali" che, di fatto, erano sempre la maggioranza della popolazione di una città-stato[23]. Perciò l'eguaglianza, lungi dall'essere connessa con la giustizia, come nei tempi moderni, era la vera essenza della libertà: essere liberi voleva dire essere liberi dall'ineguaglianza presente in ogni governo e muoversi in una sfera dove non si doveva né governare né essere governati.

Tuttavia, la possibilità di descrivere la profonda differenza tra la concezione moderna e quella antica della politica nei termini di una ben definita opposizione, finisce qui. Nel mondo moderno, il dominio sociale e quello politico sono molto meno distinti. Che la politica sia soltanto una funzione della società, che l'azione, il discorso e il pensiero siano in primo luogo sovrastrutture determinate da interessi sociali, non è una scoperta di Karl Marx, ma al contrario è un assunto che Marx accettò acriticamente dai teorici di economia politica dell'età moderna. Questa concezione funzionale ci impedisce di cogliere un netto divario tra i due do-

mini; e non si tratta di una semplice teoria o di una ideologia, poiché con il sorgere della società, cioè con l'estendersi della "casa" (οἰκία) o delle attività economiche al dominio pubblico, la gestione della casa e le faccende private sono diventate un fatto "collettivo"[24]. Certo nel mondo moderno, i due domini confluiscono costantemente l'uno nell'altro, come onde nella corrente del processo vitale.

La scomparsa dell'antica separazione fra il dominio della casa e quello della politica è un fenomeno essenzialmente moderno. La sfera privata e la sfera pubblica erano ancora in qualche modo distinte nel medioevo, benché questa distinzione avesse perduto molto del suo significato originario. È stato giustamente osservato che dopo la caduta dell'Impero Romano, fu la Chiesa Cattolica a offrire agli uomini un sostituto della cittadinanza che era stata la prerogativa del governo municipale[25]. La tensione medievale tra l'oscurità della vita quotidiana e il grandioso splendore che circondava tutte le cose sacre, con la concomitante ascesa dal secolare al religioso, corrisponde sotto molti rispetti all'ascesa dal privato al pubblico nell'antichità. La differenza è naturalmente molto marcata; per quanto "terrestre" diventasse la Chiesa, era pur sempre l'aspirazione a un mondo ultraterreno che teneva insieme la comunità dei fedeli. Mentre solo con una certa difficoltà si può fare un parallelo tra la sfera pubblica e quella religiosa, il dominio secolare durante il feudalesimo fu invece molto vicino a ciò che il dominio privato era stato nell'antichità. Suo carattere distintivo era l'assorbimento di tutte le attività nell'ambito domestico, dove avevano solo un significato privato, e quindi l'assenza totale di un dominio pubblico[26].

È caratteristico di questo sviluppo del dominio privato, e per esempio della differenza tra l'antico capo famiglia e il signore feudale, il fatto che quest'ultimo

potesse rendere giustizia entro i limiti del suo territorio, diversamente dal primo che, mentre poteva esercitare nell'ambito familiare un governo piú o meno forte, non vedeva una possibilità di leggi o di giustizia che nel dominio politico[27]. Il fenomeno di assorbimento di tutte le attività entro il dominio privato e il modellarsi di tutte le relazioni umane sull'esempio della casa diede origine a forme di organizzazione professionale specificamente medievali nelle città stesse (gilde, *confréries*, e *compagnons*) e anche alle prime compagnie commerciali, dove "la originaria comunanza dei beni e della vita domestica sembra essere indicata proprio dalla parola 'compagnia' (*companis*)... [e] da espressioni come 'uomini che mangiano lo stesso pane', 'uomini che hanno uno stesso pane e uno stesso vino'"[28]. Il concetto medievale del "bene comune", lungi dall'indicare l'esistenza di un dominio politico, riconosce solo che individui privati hanno interessi in comune, materiali e spirituali, e che possono conservare la loro *privacy* e attendere ai loro affari solo se uno di loro s'incarica di badare a questo interesse comune. Ciò che distingue questo atteggiamento essenzialmente cristiano verso la politica dalla realtà moderna non è tanto il riconoscimento di un "bene comune", quanto l'esclusività della sfera privata e l'assenza di quel dominio curiosamente ibrido, dove gli interessi privati assumono significato pubblico, che chiamiamo "società".

Non è quindi sorprendente che il pensiero politico medievale, rivolto esclusivamente al dominio secolare, rimanesse inconsapevole del divario tra la vita intima nella casa e l'essere esposti alla pubblicità della *polis*, e, per conseguenza, della virtú del coraggio come una delle piú elementari aspirazioni politiche. È ancora motivo di stupore che il solo teorico politico postclassico che, nello straordinario tentativo di restituire alla politica la sua antica dignità, si accorse di questa frat-

La vita del cittadino (del libero) era "buona" in quanto non costretta al lavoro

tura e intuí quanto coraggio fosse necessario per superarla, fosse Machiavelli, quando parla dell'ascesa "del Principe dalla bassa condizione all'alto rango", dalla vita privata al principato, cioè dalle circostanze comuni a tutti gli uomini alla gloria sfolgorante delle grandi gesta[29].

Lasciare la casa, prima per imbarcarsi in qualche avventura o in qualche gloriosa impresa e piú tardi semplicemente per dedicare la propria vita agli affari della città, richiedeva coraggio perché solo nella casa ci si poteva preoccupare della propria vita e sopravvivenza. Chiunque entrava nel dominio politico doveva prima essere pronto a rischiare la vita, e un amore troppo grande per la vita impediva la libertà, era un segno certo di servilità[30]. Il coraggio diventava quindi la virtú politica per eccellenza, e solo gli uomini che ne erano in possesso potevano essere ammessi a una comunanza che era politica di contenuto e di scopo e che pertanto trascendeva il mero "essere-insieme" imposto a tutti — schiavi, barbari e greci — dalle urgenze della vita[31]. La "buona vita", come Aristotele chiamava la vita del cittadino, non era quindi solo migliore, piú libera da preoccupazioni pratiche o piú nobile della vita ordinaria, ma di una qualità del tutto differente. Era "buona" nella misura in cui, per aver acquistato padronanza delle necessità, per essersi liberata dalla fatica e dal lavoro e per aver superato l'istinto, innato in tutte le creature viventi, della sopravvivenza, non era piú legata al processo biologico della vita.

Alla radice della coscienza politica greca troviamo un'ineguagliata chiarezza nel definire gli elementi di questa distinzione. Nessuna attività che servisse solo allo scopo di procurare mezzi di sussistenza, di sostenere il processo vitale, poteva entrare nel dominio politico, e questo con il grave rischio di abbandonare i traffici e la manifattura all'industriosità di schiavi e

forestieri, tanto che Atene divenne certamente la "pensionopolis" con un "proletariato di consumatori" che Max Weber descrisse cosí vivamente[32]. Il vero carattere di questa *polis* è ancora manifesto nelle filosofie politiche di Platone e Aristotele, anche se la linea di demarcazione tra casa e *polis* qualche volta si dissolve, specialmente in Platone che, forse nella base delle dottrine socratiche, cominciò a rappresentare la vita della *polis* con esempi tratti dalle esperienze quotidiane della vita privata, ma anche in Aristotele quando, rifacendosi a Platone, avanzò l'ipotesi che almeno l'origine storica della *polis* dovesse essere connessa con le necessità vitali e che solo il suo contenuto o il suo scopo inerente (τέλος) trascendesse la vita nella "buona vita".

Questi aspetti degli insegnamenti della scuola socratica che presto dovevano divenire assiomatici fino alla banalità, erano allora i piú nuovi e rivoluzionari e scaturivano non dall'esperienza attuale della vita politica ma dal desiderio di essere liberi dal suo peso, un desiderio che nella loro concezione i filosofi potevano giustificare solo dimostrando che anche questo che era il piú libero di tutti i modi di vita, era ancora legato alla necessità e a essa soggetto. Ma il fondamento, dell'esperienza politica reale, almeno in Platone e Aristotele, rimaneva cosí saldo che la distinzione tra le sfere della vita domestica e della vita politica non era mai messa in dubbio. Senza il dominio sulle necessità nella casa, né la vita né la "buona vita" è possibile, ma la politica non è mai a vantaggio della vita. Quando sono in causa i membri della *polis*, la vita domestica esiste nell'interesse della "buona vita" nella *polis*.

6. — *L'avvento della sfera sociale*

L'estendersi della società dall'originaria struttura domestica, dalle sue attività, dai suoi problemi e dalle sue soluzioni organizzative, alla sfera pubblica, non solo ha cancellato la vecchia demarcazione tra privato e politico, ma ha anche cambiato, fino a renderlo quasi irriconoscibile, il significato dei due termini e il loro valore per la vita dell'individuo e del cittadino. Non solo noi non condividiamo il sentimento dei greci, per i quali una vita spesa nella *privacy* propria (ἴδιον), fuori dal mondo del comune, è "idiota" per definizione, né quello dei romani, cui la *privacy* offriva solo un temporaneo rifugio dagli affari della *res publica*; ma noi chiamiamo oggi privata una sfera di intimità che possiamo già rintracciare nella tarda romanità (certo non nell'antichità greca) ma la cui peculiare varietà di aspetti fu indubbiamente sconosciuta a qualsiasi periodo avanti l'età moderna.

E non si tratta di un semplice spostamento di accenti. Nella sensibilità antica il tratto "privativo" della *privacy*, indicato nella parola stessa, era l'unico che contava; significava letteralmente uno stato di privazione che poteva toccare anche facoltà piú alte e le piú umane. Un uomo che vivesse solo una vita privata che, come lo schiavo, non avesse il permesso di entrare nel dominio pubblico, o che come il barbaro, avesse scelto di non istituire un tale dominio, non era pienamente umano. Noi non abbiamo un'idea di privazione quando parliamo di vita privata, e questo è in parte dovuto all'enorme arricchimento della sfera privata apportato dall'individualismo moderno. Tuttavia appare anche piú importante che la vita privata è almeno tanto opposta al dominio sociale (sconosciuto agli antichi che ne consideravano il contenuto una faccenda privata),

quanto lo è il dominio politico. Il fatto storico decisivo è che la *privacy* moderna nella sua funzione piú rilevante, quella di proteggere l'intimità, fu scoperta come l'opposto non della sfera politica ma di quella sociale, alla quale è quindi piú strettamente e autenticamente connessa.

Il primo che in maniera organica si occupò dell'intimità e in un certo senso la teorizzò, fu Jean-Jacques Rousseau: ed è abbastanza indicativo che sia l'unico fra i grandi autori a essere ancora frequentemente citato col solo nome. Egli arrivò alla sua scoperta attraverso una ribellione non contro l'oppressione dello stato ma contro l'insopportabile opera di corruzione del cuore umano da parte della società, contro la sua intrusione nella regione piú intima dell'uomo che, fino ad allora, non aveva avuto bisogno di nessuna speciale protezione. L'intimità del cuore, diversamente dalla sfera familiare, non ha alcun oggettivo posto tangibile nel mondo, e neppure la società, contro cui l'interiorità protesta e afferma le proprie ragioni, può essere localizzata con la stessa certezza di uno spazio pubblico. Per Rousseau, sia l'interiorità che la socialità erano, piuttosto, modi soggettivi di esistenza umana e, nel suo caso, era come se Jean-Jacques si ribellasse contro un uomo chiamato Rousseau. L'individualismo moderno e i suoi interminabili conflitti, la sua incapacità sia a integrarsi colla società che a viverne completamente fuori, i suoi sempre mutevoli umori e il radicale soggettivismo della sua vita emozionale, nacquero in questa ribellione del cuore. L'autenticità della scoperta di Rousseau è fuor di dubbio, nonostante la sua contraddittoria personalità. La stupefacente fioritura della poesia e della musica dalla metà del diciottesimo secolo fino quasi all'ultimo terzo del diciannovesimo, accompagnata dallo svilupparsi del romanzo, la sola forma d'arte interamente sociale, coincidente con un non meno straordi-

nario declino di tutte le arti piú pubbliche, specialmente l'architettura, è sufficiente testimonianza di una stretta parentela tra la socialità e l'interiorità.

La ribellione contro la società attraverso la quale Rousseau e i Romantici scoprirono l'interiorità, fu diretta prima di tutto contro le esigenze di livellamento della sfera sociale, contro quello che noi chiameremmo oggi il conformismo inerente a ogni società. È importante ricordare che questa ribellione si verificò prima che il principio di eguaglianza, al quale da Tocqueville in poi diamo la colpa del conformismo, avesse avuto il tempo di affermarsi sia nel dominio sociale che in quello politico. Il fatto che una nazione sia formata da individui eguali o da individui non-eguali non ha molta importanza, per il motivo che una società chiede sempre ai suoi membri di agire come se fossero membri di un'enorme famiglia, che ha un'opinione sola e un interesse solo. Prima della moderna disintegrazione della famiglia, questo interesse comune e questa singola opinione erano rappresentati dal capofamiglia che, ispirandosi a essi, impediva ogni possibilità di rottura dell'unità tra i membri componenti[33]. La straordinaria coincidenza del sorgere della società con il declino della famiglia indica chiaramente che quanto si verificava era l'assorbimento dell'unità familiare in gruppi sociali corrispondenti. L'eguaglianza dei membri di questi gruppi, lungi dall'essere un'eguaglianza tra uomini pari, richiama piú che altro quella dei membri della famiglia davanti al potere dispotico del capo di casa, con la sola differenza che nella società si potrebbe fare a meno dell'effettivo potere esercitato da un uomo, che rappresenti il comune interesse e la giusta opinione. Il fenomeno del conformismo è caratteristico dell'ultimo stadio dello sviluppo moderno.

È vero che il governo di un uomo solo, la monar-

chia, che gli antichi ritenevano espressione della struttura organizzativa della casa, si trasforma socialmente in una specie di governo di nessuno (cosí vediamo oggi che il vertice dell'ordine sociale non è piú costituito dalla famiglia reale di un reggitore assoluto). Ma questo nessuno, che rappresenta il preteso interesse superiore della comunità (che vale in economia cosí come nei salotti regna una certa opinione ufficiale della buona società) non cessa di dominare per il fatto di aver perso la sua personalità. Come sappiamo dalla piú sociale delle forme di governo, cioè dalla burocrazia (l'ultimo stadio di governo della nazione-stato cosí come il potere di un solo uomo, nella forma di benevolo dispotismo e assolutismo ne era stato il primo), il governo di nessuno non è necessariamente un non-governo; esso può anzi, sotto certe circostanze, volgersi in una delle sue piú crudeli e tiranniche versioni.

È decisivo il fatto che la società a tutti i suoi livelli, escluda la possibilità dell'azione, come prima lo escludeva la famiglia. In verità, la società si aspetta da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole, che tutte tendono a "normalizzarli", a determinare la loro condotta, a escludere l'azione spontanea o la realizzazione eccezionale. Con Rousseau, troviamo la stessa cosa nei salotti dell'alta società, le cui convenzioni uniformano gli individui in base al loro rango sociale. Ciò che importa è questa identificazione con lo stato sociale, e non fa alcuna differenza se la cornice è quella del rango effettivo tenuto nella società semifeudale del diciottesimo secolo, della posizione sociale nella società di classi del diciannovesimo, o la semplice funzione espletata nella odierna società di massa. L'avvento della società di massa, al contrario, indica solo che i vari gruppi sociali sono stati assorbiti in una società unica, come è avvenuto per le unità fa-

miliari; e col sorgere della società di massa la sfera sociale è finalmente, dopo parecchi secoli di sviluppo, giunta ad abbracciare e controllare tutti i membri di una data comunità in maniera uniforme. Ma la società rende eguali in tutte le circostanze, e la vittoria dell'eguaglianza nel mondo moderno è solo il riconoscimento politico e legale del fatto che la società ha conquistato il dominio pubblico, e che la distinzione e la differenza sono diventate faccende private dell'individuo.

Questa eguaglianza moderna, basata sul conformismo della società e possibile solo perché il comportamento ha sostituito l'azione come modo primo di relazione umana, è sotto ogni aspetto differente dall'eguaglianza dell'antichità, e particolarmente della città-stato greca. Appartenere ai pochi "eguali" (ὅμοιοι) significava poter vivere tra i propri pari; ma lo stesso dominio pubblico era permeato da uno spirito ferocemente agonistico, dove ognuno doveva costantemente distinguersi dagli altri, mostrare con gesta e realizzazioni uniche di essere il migliore di tutti (αἰέν ἀριστεύειν)[34]. La sfera pubblica, in altre parole, era riservata all'individualità; era il solo posto dove gli uomini potevano dimostrare il loro effettivo valore. Era per questa opportunità, e all'infuori dell'amore per un corpo politico che la rendeva possibile, che ciascuno era piú o meno desideroso di condividere le responsabilità della giurisdizione, della difesa e dell'amministrazione degli affari pubblici.

È il conformismo stesso, e cioè l'assunto che gli uomini si "comportano" e non "agiscono" gli uni rispetto agli altri, che si trova alla radice della moderna scienza economica, la cui nascita coincise con il sorgere della società e che, insieme con il suo principale strumento tecnico, la statistica, divenne la scienza sociale per eccellenza. L'economia, fino all'età moderna

parte relativamente trascurabile dell'etica e della politica, basata sulla convinzione che gli uomini agiscano rispetto alle loro attività economiche come agiscono in ogni altra sfera[35] — poteva conseguire un carattere scientifico solo quando gli uomini fossero diventati esseri sociali e seguissero unanimemente certi schemi di comportamento, e quando chi non ne accettasse le regole potesse essere considerato asociale o anormale.

Le leggi della statistica sono valide solo dove si tratti di numeri rilevanti o di lunghi periodi, e gli atti o gli eventi possono apparire statisticamente solo come deviazioni o fluttuazioni. La giustificazione della statistica si basa sul fatto che gesta ed eventi si verificano di rado nella vita quotidiana e nella storia. Tuttavia la significatività delle relazioni quotidiane si rivela non nella vita quotidiana ma nei gesti rari, cosí come il significato di un periodo storico si mostra solo nei pochi eventi che lo illuminano. L'applicazione della legge dei numeri rilevanti o dei lunghi periodi alla politica o alla storia non significa nient'altro che la deliberata obliterazione della loro vera sostanza, ed è vano cercare un senso nella politica o un significato nella storia quando tutto ciò che non sia comportamento di ogni giorno o tendenza automatica è stato scartato come inconsistente.

Tuttavia, poiché le leggi della statistica sono perfettamente valide quando si abbia a che fare con grandi numeri, è evidente che ogni aumento della popolazione comporta una maggior fiducia nei suoi confronti e una sensibile decrescenza degli "scarti". Politicamente questo viene a significare che quanto piú è numerosa la popolazione in un dato corpo politico, con tanta piú probabilità sarà l'elemento sociale piuttosto che quello politico a costituire il dominio pubblico. I greci, la cui città-stato fu il piú individualistico e il meno conformistico dei corpi politici noti, erano

"Il dispotismo della maggioranza,

ben consapevoli del fatto che la *polis*, che metteva in risalto l'azione e il discorso, poteva sopravvivere solo se il numero dei cittadini rimaneva ristretto. Un gran numero di persone riunite sviluppa una quasi irresistibile inclinazione verso il dispotismo, sia di una persona che della maggioranza; e sebbene la statistica, cioè il trattamento matematico della realtà, fosse sconosciuta prima dell'età moderna, i fenomeni sociali che rendevano possibile un trattamento del genere — grande numero, valorizzazione del conformismo, comportamentismo, e automatismo negli affari umani — erano precisamente quei tratti che, nella coscienza dei greci, distinguevano la civiltà persiana dalla loro.

La triste verità del comportamentismo e la validità delle sue leggi dipendono dal fatto che piú gente c'è, piú è probabile che ci si debba "comportare" e meno probabile che si tolleri il non-comportamento. Statisticamente questo processo è raffigurato nel livellamento della fluttuazione. In realtà gli atti opporranno una resistenza minore alla marea del comportamento, e gli eventi perderanno sempre piú il loro significato, cioè la loro capacità di illuminare il tempo storico. In nessun modo si può dire che l'uniformità statistica sia un innocuo ideale scientifico; essa è il dichiarato ideale politico di una società che, interamente sommersa nella routine della vita quotidiana, accetta la visione scientifica della sua vera esistenza.

Il comportamento uniforme che si presta alla determinazione statistica, e quindi alla corretta previsione scientifica, non si può spiegare con l'ipotesi liberale di una naturale "armonia di interessi", fondamento dell'economia classica; non fu Marx, furono gli stessi economisti liberali a introdurre la "finzione comunistica", che consiste nel riconoscimento di un unico interesse della società come un tutto che "con una mano invisibile" guida il comportamento degli uomini e pro-

 v. nota 35, p. 360

duce l'armonia dei loro interessi contrastanti[36]. La differenza tra Marx e i suoi precursori consiste solo nel fatto che egli considerò la realtà del conflitto, come si presentava nella società del suo tempo, altrettanto seriamente come la finzione ipotetica dell'armonia; egli aveva ragione di concludere che la "socializzazione dell'uomo" produrrebbe automaticamente un'armonia di tutti gli interessi, e fu solo piú coraggioso dei suoi maestri liberali quando propose di stabilire nella realtà la "finzione comunistica" che sottostava a tutte le teorie economiche. Marx non capí — e, ai suoi tempi, non poteva capirlo — che i germi della società comunistica erano presenti nella realtà di un ambito nazionale e che il loro pieno sviluppo non era ostacolato da nessun interesse di classe come tale, ma solo dalla già vieta struttura monarchica della nazione-stato. Evidentemente a impedire il fluido funzionamento della società erano solo l'interferenza di certi residui tradizionali che influenzavano ancora le classi "retrograde". Dal punto di vista della società questi erano solo fattori di disturbo sulla via del pieno sviluppo delle "forze sociali"; non corrispondevano piú alla realtà ed erano quindi, in un certo senso, molto piú "fittizi" della "finzione" scientifica di un unico interesse.

Una completa vittoria della società produrrà sempre qualche specie di "finzione comunistica", la cui principale caratteristica politica è quella di essere veramente retta da una "mano invisibile", cioè da nessuno. Ciò che noi chiamiamo tradizionalmente stato e governo lascia qui il posto alla pura amministrazione: a quello stato d'affari che Marx giustamente prediceva come "l'eliminazione dello stato", benché sbagliasse nel credere che solo una rivoluzione poteva produrlo, e sbagliasse ancor piú nel credere che questa completa vittoria della società renderebbe possibile l'avvento di un "regno della libertà". Per valutare la portata della

vittoria della società nell'età moderna, la precoce sostituzione da essa operata, dell'azione col comportamento e l'eventuale sostituzione del potere personale con la burocrazia, cioè il governo di nessuno, è utile ricordare che all'inizio la scienza dell'economia, che sostituisce modelli di comportamento solo in questo campo piuttosto limitato di attività umana, fu alla fine seguita dalla pretesa onnicomprensiva delle scienze sociali che, come "scienze comportamentistiche", si propongono di ridurre tutto l'uomo, in tutte le sue attività, al livello di un animale condizionato, dotato di un certo comportamento. Se l'economia è la scienza della società nei suoi primi stadi, quando poteva imporre le sue regole di comportamento solo su settori della popolazione e su parti delle loro attività, il sorgere delle "scienze comportamentistiche" indica chiaramente lo stadio finale di questo sviluppo, quando la società di massa ha divorato tutti gli strati della nazione e il "comportamento sociale" è diventato lo standard per tutte le regioni della vita.

Sin dal sorgere della società, dall'ammissione della sfera domestica e delle attività relative al dominio pubblico, l'irresistibile tendenza a crescere, a fagocitare tanto i piú vecchi domini del politico e del privato quanto la sfera piú recente dell'interiorità, è stata una delle piú spiccate caratteristiche del nuovo dominio. Questa crescita costante, della quale non possiamo osservare soste in uno spazio di almeno tre secoli, deriva la sua forza dal fatto che attraverso la società è lo stesso processo della vita che in una forma o in un'altra, è stato incanalato nel dominio pubblico. Il dominio privato dell'ambito familiare era la sfera dove ci si prendeva cura delle necessità della vita, della sopravvivenza individuale e continuità della specie. Una delle caratteristiche della vita privata, prima della scoperta dell'interiorità, era che l'uomo esisteva in questa

sfera non come un vero essere umano ma solo come un campione della specie animale genere-umano. Questa, precisamente, fu la ragione ultima del tremendo disprezzo concepito per essa dall'antichità. L'avvento della società ha cambiato la valutazione di tutta questa sfera ma non ne ha trasformato la natura. Il carattere monolitico di ogni tipo di società, il suo conformismo che permette un interesse solo e una sola opinione, è in ultima analisi radicato nell'essere-uno del genere umano. Ed è perché questa unitarietà del genere umano non è fantasia e nemmeno soltanto un'ipotesi scientifica, come la "finzione comunistica" dell'economia classica, che la società di massa, dove l'uomo come animale sociale domina supremo e dove evidentemente la sopravvivenza della specie potrebbe essere garantita su scala mondiale, può nello stesso tempo minacciare di estinzione l'umanità.

Forse la piú chiara indicazione che la società costituisce l'organizzazione pubblica dello stesso processo vitale può ritrovarsi nel fatto che in un tempo relativamente breve il nuovo dominio sociale ha trasformato tutte le comunità moderne in società di lavoratori e datori di lavoro; in altre parole, queste si sono contemporaneamente concentrate intorno all'unica attività necessaria a sostentare la vita. (Per avere una società di lavoratori non è necessario naturalmente che ogni membro sia realmente un operaio o un lavoratore — nemmeno l'emancipazione della classe lavoratrice e l'enorme potere virtuale che il sistema della maggioranza le accorda sono decisivi qui — ma solo che tutti i membri considerino qualsiasi cosa facciano prima di tutto come un modo per sostentare la loro propria vita e quella dei loro familiari.) La società è la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza a vantaggio della vita assume significato pubblico e in cui si

consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la pura sopravvivenza.

Che un'attività sia svolta in privato o in pubblico non è certo una questione indifferente. Evidentemente il carattere della sfera pubblica deve cambiare a seconda delle attività che vi sono ammesse, ma in una larga misura l'attività stessa cambia pure la sua natura. L'attività lavorativa, benché connessa in ogni circostanza con il processo della vita nel suo senso piú elementare e biologico è rimasta stazionaria per migliaia di anni, imprigionata nell'eterna ricorrenza del processo della vita al quale era legata. La sua ammissione nella dimensione pubblica, lungi dall'eliminare il suo carattere di processo — come ci si sarebbe potuti aspettare, ricordando che i corpi politici sono sempre stati additati per la loro staticità, e le loro leggi intese sempre come limitazioni imposte al movimento — ha, al contrario, liberato questo processo dalla sua monotona ricorrenza circolare, trasformandolo in uno sviluppo rapidamente progressivo i cui risultati hanno mutato in pochi secoli l'intero mondo abitato.

L'attività lavorativa è venuta liberandosi dalle restrizioni impostele dal suo relegamento nel dominio privato — e questa emancipazione non è una conseguenza dell'emancipazione della classe lavoratrice, ma la precede. Era come se l'elemento della crescita, tipico di tutta la vita organica, avesse completamente vinto e superato il processo di decadenza da cui la vita organica è frenata ed equilibrata nell'ambito della natura. La sfera sociale, dove il processo vitale ha stabilito il suo dominio pubblico, ha liberato una crescita innaturale, per cosí dire, del naturale; ed è contro questa crescita, non propriamente contro la società ma contro un dominio sociale in costante crescita, che la sfera privata e interiore da una parte e quella politica (nel piú

stretto senso della parola) dall'altra si sono dimostrate senza difesa.

Ciò che abbiamo chiamato crescita innaturale del naturale è considerato di solito come l'aumento in costante accelerazione della produttività del lavoro, il cui piú importante fattore è stato sin dall'inizio l'organizzazione del lavoro, già visibile nella cosiddetta divisione del lavoro che precedette la rivoluzione industriale; anche la meccanizzazione dei processi lavorativi, il secondo piú grande fattore della produttività, si basa su quella. Dato che lo stesso principio di organizzazione deriva chiaramente dal dominio pubblico piuttosto che da quello privato, la divisione del lavoro è precisamente ciò che avviene dell'attività lavorativa sottoposta alle condizioni del dominio pubblico e che non le sarebbe mai capitato nella sfera domestica[38]. In nessun'altra sfera della vita abbiamo conseguito risultati tanto eccellenti quanto nella trasformazione rivoluzionaria del lavoro: al punto che il significato letterale della parola stessa (che era sempre stata connessa con "fatica e afflizione" a stento sopportabili, con lo sforzo e la sofferenza e, conseguentemente, con una deformazione del corpo umano, cosicché solo l'estrema miseria e la povertà potevano esserne origine), ha cominciato a perdere per noi il suo senso[39]. Sin tanto che la crudele necessità rendeva indispensabile il lavoro per sostentare la vita, l'eccellere era l'ultima cosa che ci si poteva aspettare da esso. L'eccellere e il sobbarcarsi alla fatica si escludevano a vicenda. "Chi potrebbe far bene con fatica[40]?"

non credo

L'eccellere stesso, ἀρετή come la chiamerebbero i greci, *virtus* per i romani, è sempre stato limitato alla sfera pubblica, dove ci si poteva distinguere dagli altri. Ogni attività compiuta in pubblico può raggiungere una superiorità mai conseguita in privato; e la superiorità, per definizione, ha bisogno della presenza

(x) ma la "santificazione" del lavoro, è chiaramente un frutto della retorica padronale, cioè un aspetto della lotta di classe.

di altri, la quale a sua volta necessita della formalità del pubblico, costituito da propri pari, e che non può essere la casuale presenza familiare dei propri eguali o inferiori[41]. Nemmeno il dominio sociale — benché rendesse anonima l'eccellenza, esaltasse il progresso del genere umano piuttosto che le realizzazioni dell'uomo, e mutasse il contenuto della sfera pubblica oltre ogni possibilità di riconoscimento — è riuscito ad annullare del tutto la connessione tra azione pubblica e superiorità. Mentre siamo divenuti eccellenti nel lavoro che compiamo in pubblico, la nostra capacità di azione e di discorso è molto decaduta da quando il sorgere del dominio sociale l'ha relegata nella sfera interiore e privata. Questa curiosa discrepanza non è sfuggita all'attenzione pubblica, dalla quale viene di solito deplorata come disparità tra le nostre capacità tecniche e il nostro generale sviluppo umanistico o tra le scienze fisiche, che mutano e controllano la natura, e le scienze sociali, che non sanno ancora come mutare e controllare la società. A parte tutte le altre manchevolezze di questa argomentazione, cosí spesso sottolineate che non abbiamo bisogno di ripeterle qui, questa critica riguarda solo un possibile cambiamento nella psicologia degli esseri umani — dei loro cosiddetti schemi di comportamento — non un cambiamento del mondo in cui essi si muovono. E questa interpretazione psicologica, per cui l'assenza o la presenza di una dimensione pubblica è irrilevante come qualsiasi realtà tangibile e terrestre, appare piuttosto dubbia in considerazione del fatto che nessuna attività può divenire eccellente se il mondo non offre uno spazio conveniente per essere espletata. Né l'educazione né l'ingenuità né il talento possono sostituire gli elementi costitutivi della sfera pubblica, che la rendono la sede piú adatta per l'eccellenza umana.

Ingegno!

Che cos'è la realtà: ciò che è visto e sentito da altri come da noi: quella che, dunque, è in funzione della sfera

pubblica e esclude la "privatezza" delle impressioni, dei sentimenti, etc. Fondamentale

7. — *La dimensione pubblica: il mondo comune*

reale = pubblico.

Il termine "pubblico" denota due fenomeni strettamente correlati ma non del tutto identici:

1°) significa, innanzitutto, che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e sentita da tutti e ha la piú ampia pubblicità possibile. Per noi, ciò che appare — che è visto e sentito da altri come da noi stessi — costituisce la realtà. Raffrontate con la realtà che viene dall'essere visto e udito, anche le piú grandi forze della vita intima — le passioni del cuore, i pensieri della mente, i piaceri dei sensi — caratterizzano un tipo di esistenza incerta e nebulosa fino a quando non vengano trasformate, deprivatizzate e deindividualizzate, per cosí dire, in una configurazione che la adegui all'apparire pubblico[42]. La piú corrente di tali trasformazioni avviene nella narrativa e in generale nella trasposizione artistica di esperienze individuali. Ma noi non abbiamo bisogno della forma dell'artista a testimoniare questa trasfigurazione. Ogni volta che parliamo di cose che possono essere sperimentate solo in privato o nell'intimità, le portiamo in una sfera in cui assumeranno un tipo di realtà che, nonostante la loro intensità, non avevano mai potuto avere prima. La presenza di altri che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi, e mentre l'intimità di una vita privata in completo sviluppo, quale non si era mai conosciuta prima della nascita dell'era moderna e del concomitante declino del dominio pubblico, intensificherà sempre piú e arricchirà l'intera scala delle emozioni soggettive e dei sentimenti privati, questa intensificazione si verificherà sempre piú a danno della certezza della realtà del mondo e degli uomini.

cfr. p. 259 e 211

Invero, la sensazione piú intensa che conosciamo,

— una essenziale funzione della narrativa, e nell'arte in genere.

— data l'antitesi fra "privato" (= interno e soggettivo) e reale, l'ordinamento sociale tende del soggettivo implica deformazione del reale.

intensa al punto di cancellare tutte le altre esperienze, cioè l'esperienza del dolore fisico, è allo stesso tempo la piú privata e la meno comunicabile di tutte. Non solo è forse la sola esperienza che non siamo capaci di modellare secondo le esigenze della sfera pubblica, ma essa in realtà ci priva delle nostre facoltà di rapporto con la realtà a un tal punto che possiamo dimenticarla piú presto e piú facilmente di qualsiasi altra. Sembra che non ci sia collegamento tra la soggettività piú radicale, in cui non si è piú "riconoscibili", e il mondo esterno della vita[43]. Il dolore, in altre parole, esperienza che segna la linea di demarcazione tra la vita come "essere tra gli uomini" (*inter homines*) e la morte, è cosí soggettivo e lontano dal mondo delle cose e degli uomini che non può assolutamente assumere un'"apparenza".

Poiché la nostra sensibilità nei confronti della realtà si fonda soprattutto sull'apparire e quindi sull'esistenza di un dominio pubblico in cui le cose possono emergere dall'oscurità dell'esistenza latente, anche il barlume che illumina le nostre vite private e intime deriva in ultima analisi dalla luce molto piú forte del dominio pubblico. Tuttavia vi sono moltissime cose che non possono sopportare la luce violenta e implacabile della presenza costante di altri sulla scena pubblica; solo ciò che si considera importante, degno di essere visto o udito, vi può essere ammesso, cosí che tutto ciò che è irrilevante diviene automaticamente questione privata. Questo, in realtà, non significa che le cose private siano in genere irrilevanti; al contrario, vedremo che esse sono molto importanti e che possono sopravvivere solo nella sfera privata. Per esempio, l'amore, a differenza dell'amicizia, muore, o piuttosto si spegne nel momento in cui appare in pubblico. ("Non cercare di dire il tuo amore / l'amore che mai non si può dire.") Per tale incomunicabilità, l'amore può solo falsificarsi e

pervertirsi quando è usato per scopi politici come il cambiamento o la salvazione del mondo.

Quello che il dominio pubblico considera irrilevante può esercitare un fascino cosí straordinario e contagioso da spingere un intero popolo ad adottarlo come modo di vita, senza per questa ragione perdere il suo carattere essenzialmente privato. Il moderno attaccamento alle "piccole cose", benché esaltato dalla poesia dell'inizio di secolo in quasi tutte le lingue europee, ha trovato la sua espressione classica nel *petit bonheur* del popolo francese. Dalla decadenza della loro già grande e gloriosa sfera pubblica, i francesi sono diventati maestri nell'arte di essere felici tra "piccole cose", entro lo spazio delle loro quattro mura, tra cassettone e letto, tavolo e sedia, cane gatto e vaso da fiori, riservando a queste cose una cura e una tenerezza che, in un mondo dove la rapida industrializzazione costantemente uccide ed elimina le cose di ieri per produrre gli oggetti di oggi, può anche apparire come l'ultimo angolo puramente umano del mondo. Questo allargamento dell'ambito privato, la passione, si può dire, di un intero popolo, non lo rende pubblico: esso non costituisce un dominio pubblico, ma, al contrario, significa solo che il dominio pubblico si è quasi completamente ritirato, cosicché la grandezza ha ovunque lasciato il passo al fascino; per quanto la dimensione pubblica possa essere vasta non può essere affascinante proprio perché è incapace di accogliere l'irrilevante.

In secondo luogo, il termine "pubblico" significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio occupato privatamente da ciascuno. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come lo spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani

(*) cfr. il riferimento alla "cesura" di Le Maistre.

differenza per la "sfera pubblica" e la società di massa.

dell'uomo, come con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo manufatto. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è situato tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni in-tra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo.

cf. Merleau Ponty

La dimensione pubblica, come il mondo comune, ci raccoglie insieme e tuttavia ci impedisce, per cosí dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa cosí difficile da sopportare non è, o almeno non lo è principalmente, il numero delle persone implicate, ma il fatto che il mondo che sta tra di loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. La stranezza di questa situazione ricorda una seduta spiritica dove un certo numero di persone raccolte attorno a un tavolo vede improvvisamente, per qualche trucco magico, svanire il tavolo in mezzo a loro, cosí che due persone sedute da lati opposti non sarebbero piú separate, ma sarebbero anche del tutto irrelazionate non essendoci niente di tangibile tra loro.

perfetto!

(cf. p. 66)

Storicamente, sappiamo di un solo principio che fu sempre destinato a tenere insieme una comunità di persone che avevano perduto il loro interesse nel mondo comune e non si sentivano piú relazionate e separate da esso. Trovare un legame abbastanza forte tra le persone che potesse sostituire il mondo fu il principale compito politico della prima filosofia cristiana, e fu Agostino che propose di fondare non solo la "fraternità" cristiana, ma tutte le relazioni umane sulla carità. Ma questa carità, benché la sua a-mondanità corrisponda chiaramente alla generale esperienza umana dell'amore, è nello stesso tempo chiaramente distinta da essa per essere qualcosa che, come il mondo, è tra gli uomini: "Anche i ladri hanno tra di loro [*inter*

Il cristianesimo (dalla origine) esclude la sfera del pubblico e la sua comunità è definita esclusivamente sulla famiglia.

se] quello che essi chiamano carità[45]." Questa sorprendente esemplificazione del principio politico cristiano è di fatto molto ben scelta, perché il legame di carità tra le persone, mentre è incapace di fondare di per sé un dominio pubblico, è perfettamente adeguato al primo principio cristiano della a-mondanità e si presta perfettamente a portare un gruppo di persone essenzialmente senza-mondo attraverso il mondo, un gruppo di santi o un gruppo di criminali, premesso solo che si capisca che il mondo stesso è condannato e che ogni attività in esso viene intrapresa con la clausola *quamdiu mundus durat*[46]. Il carattere non-politico, non-pubblico della comunità cristiana si definí presto nell'esigenza di formare un *corpus*, i cui membri dovessero essere legati gli uni agli altri come fratelli della stessa famiglia[47]. La struttura della vita comunale fu improntata alle relazioni tra i membri di una famiglia perché si sapeva che queste erano non-politiche e anche anti-politiche. Una sfera pubblica non era mai sorta tra i membri di una famiglia, ed era pertanto improbabile che si sviluppasse dalla vita della comunità cristiana se questa vita era retta dal principio di carità e nient'altro. Anche in seguito, come sappiamo dalla storia e dalle regole degli ordini monastici (le sole comunità in cui il principio di carità si sia espresso in una forma politica) il pericolo che le attività intraprese sotto la necessità della vita presente (*necessitas vitae praesentis*[48]) conducessero da sé stesse, per il fatto di essere compiute alla presenza di altri, allo stabilirsi di una specie di contro-mondo, di un dominio pubblico all'interno degli ordini stessi, fu abbastanza grande da richiedere regole e regolamenti aggiuntivi, dei quali il piú importante nel nostro contesto è la proibizione di superare gli altri e dell'orgoglio che ne viene[49].

La a-mondanità come fenomeno politico è possibile solo in base alla convinzione che il mondo non

"Il mondo non durerà". Il principio monastico (dopo la caduta dell'impero di Roma) che trova sotto ai nostri giorni uno stato di cose diffuso che lo eguagli. V. a es. l'articolo (del noto religioso) di M. Cooperman su Il Mondo del 19.10.65.

durerà; a causa di tale convinzione, tuttavia, è quasi inevitabile che la a-mondanità, in una forma o in un'altra, comincerà a dominare la scena politica. Questo accadde dopo la caduta dell'impero romano e, sebbene per ben altri motivi e sotto forme assai differenti e forse ancor piú disperate, sembra accadere ancora ai giorni nostri. L'astensione cristiana dalle cose mondane non è in nessun modo la sola conclusione che si può trarre dalla convinzione che tutto ciò che è prodotto da mani mortali è mortale come i suoi artefici. Questo, al contrario, può anche intensificare il godimento e la consumazione delle cose del mondo, tutti modi di rapporto in cui il mondo non è primariamente inteso come il κοινόν, ciò che è comune a tutti. Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali.

Senza questa trascendenza in una immortalità terrestre potenziale, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo comune e nessun dominio pubblico, è possibile. Infatti diversamente dal bene comune come viene inteso dalla cristianità — la salvazione della propria anima come problema comune a tutti — il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo dietro di noi alla morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di

noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo nella misura in cui appare in pubblico. È la pubblicità della dimensione pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo. Per molti secoli prima di noi — ma ora non piú — gli uomini entrarono nel dominio pubblico perché volevano che qualcosa di proprio o qualcosa che avevano in comune con altri fosse piú duraturo della loro vita terrena. (Cosí la sventura della schiavitú consisteva non solo nell'essere privati della libertà e nel rimanere nell'incognito, ma anche nel disagio di questa gente oscura "che essendo ignota sarebbe passata senza lasciar tracce della sua esistenza"[50].) Non c'è forse testimonianza piú luminosa della perdita del dominio pubblico nell'età moderna che la perdita quasi totale di un'autentica ricerca dell'immortalità, perdita in qualche modo oscurata dal simultaneo abbandono del problema metafisico dell'eternità (che, in quanto riguarda i filosofi e la *vita contemplativa* deve rimanere estraneo alle nostre considerazioni). Ma tale perdita è provata dal fatto che la lotta per l'immortalità viene solitamente identificata con il vizio privato della vanità. Nell'età moderna, è infatti cosí improbabile che qualcuno aspiri onestamente a un'immortalità terrena, che quella identificazione viene giustificata.

Il famoso passo di Aristotele, "nel considerare gli affari umani non bisogna... considerare l'uomo com'esso è e non considerare ciò che è mortale nelle cose mortali, ma pensare a essi solo nella misura in cui hanno possibilità di immortalarsi", ritorna molto a proposito nei suoi scritti politici[51]. Infatti la *polis* era per i greci, come la *res publica* per i romani, la prima di tutte le garanzie contro la futilità della vita in-

precarietà

dividuale, lo spazio protetto da questa futilità e riservato al ricordo, se non all'immortalità, dei mortali.

Cosa l'età moderna pensasse del dominio pubblico, dopo la spettacolare ascesa della società a una rilevanza pubblica, fu espresso da Adam Smith quando, con una sincerità disarmante, nota "che la razza infeconda degli uomini comunemente chiamati di lettere" per i quali "l'ammirazione pubblica... costituisce sempre una parte della loro ricompensa..., parte considerevole... per il fisico; forse ancora piú rilevante per l'uomo di legge e quasi esclusiva per il poeta e il filosofo"[52]. Qui è evidente che l'ammirazione pubblica e la ricompensa pecuniaria sono della stessa natura e possono benissimo sostituirsi l'uno con l'altro. L'ammirazione pubblica, inoltre, è qualcosa da essere usata e consumata, e la posizione sociale, come diciamo oggi, soddisfa un bisogno come il cibo ne soddisfa un altro: l'ammirazione pubblica viene consumata dalla vanità individuale come il cibo dalla fame. Naturalmente, da questo punto di vista la prova della realtà non sta nella presenza pubblica degli altri ma piuttosto nella maggior o minor urgenza di bisogni della cui esistenza o non-esistenza nessuno può mai testimoniare se non chi ha l'occasione di provarli. E giacché il bisogno di cibo ha un fondamento di realtà dimostrabile nel processo vitale stesso, è anche evidente che le istanze del tutto soggettive della fame sono piú reali della "vanagloria", come Hobbes è solito chiamare il desiderio di una ammirazione pubblica. Tuttavia anche se questi bisogni, per un qualche miracolo di affinità, fossero condivisi dagli altri, la loro futilità impedirebbe loro di stabilire qualcosa di cosí solido e durevole come un mondo comune. Non interessa allora il fatto che ci sia mancanza di ammirazione pubblica per la poesia e la filosofia nel mondo moderno, ma il fatto che questa ammirazione non costituisce uno spazio in cui le cose pos-

sano essere salvate dalla distruzione del tempo. La futilità dell'ammirazione pubblica, che viene giornalmente consumata in quantità sempre maggiori, al contrario, è tale che la ricompensa pecuniaria, una delle cose piú futili che ci siano, può divenire piú "oggettiva" e piú reale.

Distinta da questa "oggettività", la cui sola base è il denaro come denominatore comune della soddisfazione di tutti i bisogni, la realtà della dimensione pubblica è riposta nella presenza simultanea di innumerevoli prospettive e aspetti in cui il mondo comune si presenta e per cui non può essere trovata né una misura comune né un comune denominatore. Infatti sebbene il mondo comune sia il comune terreno d'incontro, quelli che vi sono presenti hanno in esso diverse posizioni e la posizione di uno non può coincidere con quella di un altro, piú di quanto lo possa la posizione di due oggetti. L'essere visto e l'essere udito dagli altri derivano la loro significatività dal fatto che ciascuno vede e ode da una diversa posizione. Questo è il significato della vita pubblica, in confronto al quale anche la piú ricca e piú soddisfacente vita di famiglia può offrire solo il prolungamento o la moltiplicazione della propria posizione individuale, con i suoi relativi aspetti e le sue prospettive. La soggettività della sfera privata può essere prolungata e moltiplicata in una famiglia, può persino divenire cosí forte da far sentire il suo peso nel dominio pubblico; ma questo "mondo" familiare non potrà mai sostituire la realtà che scaturisce dalla somma totale degli aspetti offerti da un oggetto a una moltitudine di spettatori. Solo dove le cose possono essere viste da molti in una varietà di aspetti senza che cambino la loro identità, cosí che quelli che sono radunati intorno ad esse sappiano di vedere la stessa cosa pur in una totale diversità, la realtà del mondo può apparire certa e sicura.

in regime "tirannico", e così pure nella società di massa, può esistere solo la "sfera privata" e quindi la "soggettività", il mondo comune (e oggettivo) tende a dissolversi.

Nelle condizioni di un mondo comune, la realtà non è garantita principalmente dalla "natura comune" di tutti gli uomini che lo costituiscono, ma piuttosto dal fatto che, nonostante le differenze di posizione e la risultante varietà di prospettive, ciascuno si occupa sempre dello stesso oggetto. Se l'identità dell'oggetto non può essere piú scorta, nessuna comune natura degli uomini, e meno che mai l'innaturale conformismo di una società di massa, può impedire la distruzione del mondo comune che è di solito preceduta dalla distruzione dei molti aspetti in cui esso si presenta alla pluralità umana. Questo può accadere in condizioni di radicale isolamento, in cui nessuno può piú accordarsi con altri come avviene nel caso di una tirannia. Ma può anche accadere nelle condizioni di una società di massa o di un isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino. In entrambi i casi, gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro esperienza personale, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte. La fine del mondo comune è destinata a prodursi quando lo si vede sotto un unico aspetto e gli si permette di presentarsi in una sola prospettiva.

8. — *La dimensione privata: la proprietà*

È rispetto a questa significatività multipla del dominio pubblico che il termine "privato", nel suo originario senso privativo, ha significato. Vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere pri-

il senso privativo della parola "privato".

la folla (o massa) "solitaria" (the Lonely Crowd, v. citato a p. 363), la "solitudine di massa". (Cfr. p. 59): si è privati della realtà oggettiva, quella che ci è data dai rapporti oggettivi con gli altri uomini.

vati di cose essenziali a una vita veramente umana: essere privati della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri, essere privati di un rapporto "oggettivo" con gli altri, quello che nasce dall'essere con loro in relazione e da loro separati con l'intermediario di un mondo comune di cose, privati della possibilità di acquistare qualcosa di piú duraturo che la vita stessa. La privazione implicita nella vita privata consiste nell'assenza degli altri; per gli altri, l'uomo privato non appare e quindi è come se non esistesse. Qualunque cosa faccia rimane senza significato e senza conseguenza per le altre persone, e ciò che a lui importa è privo di interesse per loro.

(assenti)

Nelle circostanze moderne, questa privazione di rapporti "oggettivi" con gli altri e di una realtà garantita attraverso di essi è diventato il fenomeno di massa della solitudine, dove ha assunto la sua forma piú estrema e piú antiumana[53]. La ragione di questa esasperazione sta nel fatto che la società di massa non solo distrugge il dominio pubblico, ma anche il privato, priva gli uomini non solo del loro posto nel mondo ma anche della casa privata, dove una volta si sentivano al riparo dal mondo e dove, in ogni caso, anche gli esclusi dal mondo potevano trovare un compenso sostitutivo nel tepore del focolare e nella realtà limitata della vita di famiglia. Il pieno sviluppo della vita domestica in uno spazio interno e privato fu dovuto allo straordinario senso politico del popolo romano che, diversamente dai greci, non sacrificò mai il privato al pubblico, ma al contrario pensò che questi due domini potevano esistere solo nella forma della coesistenza. E sebbene le condizioni degli schiavi probabilmente non fossero migliori a Roma che ad Atene, è caratteristico il fatto che uno scrittore romano potesse credere che per gli schiavi il governo del padrone corrispondeva a ciò che la *res publica* era per i cittadini[54]. Tuttavia per quanto

(K) cf. Marcuse, L'Uomo a una dimensione, 253.

potesse essere sopportabile la vita privata nella famiglia, ovviamente non sarebbe mai stata piú che un sostituto, anche se il dominio privato a Roma come ad Atene offriva molto spazio ad attività che noi oggi consideriamo superiori all'attività politica, come l'accumulazione della ricchezza in Grecia o la devozione all'arte e alla scienza a Roma. Questo atteggiamento "liberale", che poteva offrire in certi casi agli schiavi una condizione prospera e un'elevata educazione, significava solo che essere benestanti non aveva nessuna realtà nella *polis* greca e che essere un filosofo era senza molta importanza nella repubblica romana[55].

Va da sé che il tratto privativo della vita privata, la coscienza di essere privati di qualcosa di essenziale in una vita trascorsa esclusivamente nella sfera limitata della casa, sia stato indebolito, quasi sino a esaurirsi, dal sorgere del cristianesimo. La moralità cristiana, in quanto distinta dai suoi fondamentali precetti religiosi, ha sempre insistito sul fatto che ognuno dovrebbe badare ai propri affari e che la responsabilità politica costituisce prima di tutto un peso, assunto unicamente per il benessere e per la salvezza di quelli che libera dalla preoccupazione degli affari pubblici[56]. È sorprendente che questo atteggiamento sia sopravvissuto nell'età moderna secolare, al punto che Karl Marx, che, da questo punto di vista come da altri, ha solo assommato, concettualizzato e trasformato in un programma le convinzioni implicite di duecento anni di modernità, potesse predire e auspicare la "eliminazione" dell'intero dominio pubblico. La differenza tra il punto di vista cristiano e quello socialista, a tal riguardo (il primo considera il governo come un male necessario per la colpevolezza dell'uomo e il secondo spera di abolirlo), non è una differenza nella valutazione della sfera pubblica, ma della natura umana. Non si può cogliere, da entrambi i punti di vista, il fatto che la "elimina-

zione dello stato" di Marx è stata preceduta da una sorta di eliminazione del dominio pubblico, o meglio dalla sua trasformazione in una assai ristretta sfera di governo: al tempo di Marx questo governo aveva già cominciato a decadere ulteriormente, cioè a essere trasformato in una "guida della casa" su piano nazionale, sinché ai giorni nostri ha cominciato a scomparire del tutto in una sfera impersonale, ancora piú ristretta, di amministrazione.

Sembra sia nella natura della relazione tra la dimensione pubblica e quella privata che lo stadio finale della scomparsa del dominio pubblico debba essere accompagnato dalla minacciata liquidazione dello stesso dominio privato. E non è un caso che tutta la questione si sia volta in una discussione sulla desiderabilità o meno della proprietà privata. Infatti la parola "privata" in connessione con proprietà, anche secondo il pensiero politico antico, perde immediatamente il suo carattere privativo e molto della sua opposizione al dominio pubblico in generale; la proprietà possiede evidentemente certe qualifiche che, pur appartenendo al dominio privato, furono sempre considerate della massima importanza per il corpo politico.

La profonda connessione tra privato e pubblico, palese al suo livello piú elementare nella questione della proprietà privata, viene travisata oggi probabilmente a causa della moderna identificazione di proprietà e ricchezza da una parte e di mancanza di proprietà e povertà dall'altra. Questo equivoco è favorito dal fatto che entrambe, sia la proprietà che la ricchezza, sono storicamente di maggiore importanza per la sfera pubblica di qualsiasi altra cosa e hanno esplicato, almeno formalmente, piú o meno la stessa funzione di condizione principale per l'ammissione al dominio pubblico e alla cittadinanza di pieno diritto. È quindi facile dimenticare che ricchezza e proprietà, lungi dall'essere

"La [illegible] come amministrazione" (Marcuse, L'uomo a [illegible], 263)

la stessa cosa, sono di natura del tutto differente. L'attuale sorgere ovunque di ricche società che nello stesso tempo sono essenzialmente prive di proprietà, poiché la ricchezza di ogni singolo individuo consiste della sua parte nel reddito annuale della società come un tutto, mostra chiaramente come le due cose siano poco connesse.

Prima dell'età moderna, che cominciò con l'espropriazione dei poveri e procedette poi all'emancipazione delle nuove classi prive di proprietà, ogni civiltà si era fondata sulla sacralità della proprietà privata. La ricchezza, al contrario, sia posseduta privatamente che distribuita pubblicamente, non era mai stata sacra. Originariamente, proprietà significava né piú né meno che avere una localizzazione propria in una parte particolare del mondo e perciò appartenere al corpo politico, cioè essere il capo di una delle famiglie che insieme costituivano il dominio pubblico. Questa porzione di mondo posseduta privatamente si identificava a tal punto con la famiglia che la possedeva[57], che l'espulsione di un cittadino poteva significare non solo la confisca del suo patrimonio, ma la effettiva distruzione della sua stessa casa[58]. La ricchezza di uno straniero o di uno schiavo non poteva mai valere a sostituire questa proprietà[59] e la povertà non privava il capo di una famiglia di questa localizzazione nel mondo e della cittadinanza che ne derivava. Nei tempi piú antichi se accadeva di perdere questa localizzazione, quasi automaticamente si perdeva anche la cittadinanza e la protezione della legge[60]. La sacralità di questa zona privata si legava al segreto, cioè alla nascita e alla morte, all'inizio e alla fine dei mortali che, come tutte le creature viventi, emergono dall'oscurità di un sottomondo e vi fanno ritorno[61]. Il tratto non-privativo della sfera domestica era originariamente nel suo essere il dominio della nascita e della morte che deve rima-

nere segreto al dominio pubblico, perché accoglie le cose nascoste agli occhi umani e impenetrabili alla conoscenza umana[62]. Esso è segreto perché l'uomo non sa dove va dal momento della nascita e dove va quando muore.

Non l'aspetto interno di questa dimensione, che rimane nascosto e di nessun significato pubblico, ma la sua apparenza esterna è importante anche per la città, e si rivela nel dominio della città attraverso i confini tra una casa e l'altra. La legge originariamente si identificava con questa linea di confine[63], che anticamente era ancora proprio uno spazio, una specie di terra di nessuno[64] tra il privato e il pubblico, che ripara e protegge entrambe le sfere e nello stesso tempo le separa. La legge della *polis* trascese queste concezioni antiche, in base alle quali, tuttavia, mantenne la sua originale significatività spaziale. La legge della città-stato non era né il contenuto dell'azione politica (l'idea che l'attività politica sia principalmente legislativa, sebbene di origine romana, è essenzialmente moderna e trovò la sua massima espressione in Kant) né un catalogo di proibizioni basato, come tutte le leggi moderne, sul "non dovrai" del Decalogo. Era letteralmente un muro, senza del quale avrebbe potuto esserci un agglomerato di case, una borgata (ἄστυ), ma non una città, una comunità politica. Questa legge era sacra, ma solo lo spazio da essa racchiuso era politico[65]. Senza di essa un dominio pubblico non poteva esistere piú di una porzione di proprietà senza relativo recinto; l'una accoglieva e includeva la vita politica come l'altro riparava e proteggeva il processo di vita biologica della famiglia[66].

Tuttavia non è del tutto esatto dire che la proprietà privata, prima dell'età moderna, fosse considerata una condizione immediata per l'ammissione al dominio pubblico; era molto piú di questo. La sfera pri-

vata era simile all'altra, era il lato oscuro e segreto del dominio pubblico, e mentre essere politico significava conseguire le piú alte possibilità dell'esistenza umana, non avere un proprio posto privato (come uno schiavo) significava non essere piú umani.

Di origine del tutto differente e storicamente piú tarda è l'idea della ricchezza privata da cui si traggono i mezzi di sussistenza. Abbiamo ricordato l'antica identificazione della necessità con la sfera domestica, dove ciascuno aveva da dominare le necessità della vita. L'uomo libero, che disponesse della propria vita privata e non fosse, come uno schiavo, a disposizione di un padrone, poteva ancora essere "costretto" dalla povertà. La povertà costringe l'uomo libero ad agire come uno schiavo[67]. La ricchezza privata divenne quindi una condizione per l'ammissione alla vita pubblica non perché il suo possessore fosse impegnato ad accumularla ma, al contrario, perché essa assicurava con ragionevole convinzione che il suo possessore non avrebbe dovuto impegnarsi a provvedersi dei mezzi d'uso e di consumo ed era libero per l'attività pubblica[68]. Ovviamente la vita pubblica era possibile solo dopo che ci si fosse presi cura delle piú urgenti necessità della vita. Il modo di farlo era il lavoro e la ricchezza di una persona veniva quindi frequentemente calcolata in termini di numero di lavoratori, cioè di schiavi che possedeva[69]. Essere proprietario significa qui essere signore delle proprie necessità di vita e quindi potenzialmente essere una persona libera, libera di trascendere la propria vita e di entrare nel mondo comune a tutti.

Solo con l'apparizione di un tale mondo comune nella concreta tangibilità, cioè con il sorgere della città-stato, questa specie di padronanza privata poteva acquistare il suo eminente senso politico e pertanto viene quasi da sé che il famoso "disdegno per le occupazioni domestiche" non si trovi ancora nel mondo omerico. Se

un possidente sceglieva di ingrandire la sua proprietà invece di usarla per condurre una vita politica, era come se volontariamente sacrificasse la sua libertà e divenisse volontariamente ciò che lo schiavo era contro la sua volontà, un servo della necessità[70]. Fin dagli inizi dell'età moderna questo genere di proprietà non venne mai ritenuto sacro, e solo dove la ricchezza come fonte di reddito coincideva con il pezzo di terra su cui la famiglia era situata, cioè in una società essenzialmente agricola, questi due tipi di proprietà potevano coincidere in tal misura che tutta la proprietà assumesse il carattere di sacralità. I sostenitori moderni della proprietà privata a ogni costo, che unanimemente la vedono come una ricchezza conquistata privatamente e niente di piú, non possono richiamarsi a una tradizione secondo la quale non ci potrebbe essere alcuna libera dimensione pubblica senza un fondamento e una protezione adeguati della sfera privata. Infatti l'accumulazione enorme e tuttora in espansione della ricchezza nella società moderna, che iniziò con l'espropriazione — l'espropriazione delle classi contadine, che a sua volta era la conseguenza quasi accidentale dell'espropriazione della Chiesa e della proprietà monastica dopo la Riforma[71] — non ha mai mostrato molta considerazione per la proprietà privata ma l'ha sacrificata ogni qual volta venisse in conflitto con l'accumulazione di ricchezza. Il detto di Proudhon che la proprietà è un furto ha una solida base di verità nelle origini del capitalismo moderno. Piú significativo ancora è che anche Proudhon esitasse ad accettare il dubbio rimedio dell'espropriazione generale, perché sapeva benissimo che se l'abolizione della proprietà privata poteva mitigare il male della povertà, era probabilmente solo per invitare al peggior male della tirannia[72]. Poiché non distingueva tra proprietà e ricchezza, le sue due intuizioni appaiono nella sua opera come contraddizioni, come di fatto non sono. L'appropriazione indi-

viduale della ricchezza alla lunga non rispetterà la proprietà privata piú di quanto non lo faccia la socializzazione del processo di accumulazione. Non è un'invenzione di Karl Marx ma è realmente nella natura di questa società il fatto che la sfera privata può solo nascondere lo sviluppo della "produttività" sociale e che l'interesse verso la proprietà privata sarebbe quindi accantonato in favore del processo in continuo incremento della ricchezza sociale[73].

9. — *Il sociale e il privato*

Quello che abbiamo chiamato la nascita del sociale coincise storicamente con la trasformazione della cura privata per la proprietà privata in una preoccupazione pubblica. La società, quando dapprima entrò nel dominio pubblico, assunse la configurazione di un'organizzazione di possidenti che, invece di reclamare l'accesso al dominio pubblico per le loro ricchezze, chiedevano a esso protezione per l'accumulazione di ulteriore ricchezza. Secondo Bodin, il governo apparteneva ai re e la proprietà ai soggetti, di modo che era dovere dei re governare nell'interesse della proprietà dei loro soggetti. "Il commonwealth", come si è detto di recente, "esisteva principalmente per la ricchezza comune (*common wealth*)"[74].

Quando questa ricchezza comune, risultato di attività prima confinate nella sfera privata della famiglia, poté entrare nella dimensione pubblica, i beni privati — che sono molto meno duraturi e molto piú legati alla mortalità dei loro possessori di quanto non lo sia il mondo comune, che si sviluppa dal passato ed è destinato a continuare per le generazioni future — incominciarono a minare la continuità del mondo. È vero che la ricchezza può essere accumulata a un punto tale che nes-

sun arco di vita individuale può esaurirla, cosí che ne diviene padrona la famiglia piú che l'individuo. Tuttavia la ricchezza rimane qualcosa che va usato e consumato, non importa quanti archi di vita individuali possano sostenerla. Solo quando la ricchezza divenne capitale, la cui principale funzione era quella di produrre altro capitale, la proprietà privata raggiunse o si avvicinò alla permanenza del mondo spartito in comune[75]. Tuttavia, questa permanenza è di natura diversa; è la permanenza di un processo piuttosto che di una struttura stabile. Senza il processo di accumulazione, la ricchezza cadrebbe subito nel processo opposto di disintegrazione attraverso l'uso e la consunzione.

La ricchezza comune, quindi, non può mai divenire comune nel senso proprio della parola; essa rimase, o meglio era intesa per rimanere, strettamente privata. Solo il governo, volto a proteggere i proprietari privati l'uno dall'altro nella lotta competitiva per una maggior ricchezza, era comune. La contraddizione evidente in questo moderno concetto di governo, in cui la sola cosa che la gente ha in comune è l'interesse privato, non ci turberà piú come turbò Marx, perché noi sappiamo che la contraddizione tra privato e pubblico, tipica degli stadi iniziali dell'età moderna, è stata un fenomeno temporaneo che portò all'eguaglianza tra dominio pubblico e privato, e all'assorbimento di entrambi nella sfera del sociale. Per lo stesso motivo, noi siamo in una posizione molto piú adatta a capire le conseguenze per l'esistenza umana della scomparsa delle distinte sfere di vita pubblica e privata, il pubblico essendo divenuto funzione del privato e il privato essendo divenuto l'unico interesse comune rimasto.

Considerata da questo punto di vista, la scoperta moderna dell'interiorità appare un'evasione dall'intero mondo esterno per rifugiarsi nell'interna soggettività individuale, che era stata prima riparata e protetta dal

(Gurvitch aveva notato che "individualismo esistenziale e comunità esistenziale sociologismo". (Cf. Gurvitch, op. cit. — n. p. 78)

dominio privato. La dissoluzione di questo dominio in quello sociale può essere benissimo seguita nella trasformazione progressiva della proprietà immobiliare in quella mobiliare fino a che la distinzione tra proprietà e ricchezza, tra i beni *consumptibiles* e quelli *fungibiles* della legge romana, perde tutto il suo significato perché ogni cosa tangibile "fungibile" è divenuta oggetto di "consunzione", avendo perduto il suo valore di uso privato che era determinato dalla sua posizione, per acquistare un valore esclusivamente sociale determinatosi attraverso la sua scambialità sempre mutevole, la cui oscillazione poteva essa stessa fissarsi solo temporaneamente in riferimento al comun denominatore del denaro[76]. Strettamente connesso a questa evaporazione sociale del tangibile era il contributo moderno piú rivoluzionario al concetto di proprietà secondo il quale la proprietà non era una parte fissa e ben radicata del mondo acquistata dal suo possessore in un modo o nell'altro, ma, al contrario, aveva la sua origine nell'uomo stesso, nel suo possesso di un corpo e nell'incontestabile potere di disposizione sulle forze di questo corpo, che Marx chiamò "forza-lavoro".

Cosí la proprietà moderna perse il suo carattere di bene del mondo comune e venne collocata nella persona stessa, cioè in ciò che un individuo poteva perdere solo con la sua vita stessa. Storicamente, il principio di Locke che il lavoro del proprio corpo è l'origine della proprietà è piú che dubbio; ma considerato che noi già viviamo in condizioni in cui la nostra sola proprietà sicura è la nostra capacità di lavoro, è piú che probabile che esso si realizzerà. Infatti la ricchezza, da quando è diventata un affare pubblico, è cresciuta a tali proporzioni da non esser piú maneggiabile dalla proprietà privata. È come se la sfera pubblica si fosse vendicata contro chi ha tentato di usarla per i suoi interessi privati. La maggior minaccia, tuttavia, non è qui l'abo-

lizione della proprietà privata della ricchezza ma l'abolizione della proprietà privata nel senso di funzione tangibile del proprio avere nel mondo.

Per capire il pericolo che viene all'esistenza umana dall'eliminazione del dominio privato, del quale l'interiorità non è un sostituto molto sicuro, può essere utile considerare quei tratti non negativi della zona privata che sono anteriori alla scoperta della intimità e da essa indipendenti. La differenza tra ciò che noi abbiamo in comune e ciò che possediamo privatamente consiste innanzitutto nel fatto che i nostri beni privati, che usiamo e consumiamo quotidianamente, sono molto piú urgenti e necessari di qualsiasi parte del mondo comune: senza proprietà come Locke ha sottolineato, "il comune non è di alcuna utilità"[77]. La stessa necessità che, dal punto di vista del dominio pubblico, mostra solo il suo aspetto negativo come privazione di libertà, possiede una forza costrittiva la cui urgenza non è superabile dai cosiddetti desideri e aspirazioni superiori dell'uomo. Non solo sarà sempre la prima tra i bisogni e le preoccupazioni dell'uomo, ma anche impedirà l'apatia e la scomparsa di iniziativa che preoccupano tutte le comunità troppo ricche[78]. Necessità e vita sono cosí intimamente connesse che la vita stessa è minacciata dove la necessità viene completamente a mancare. Infatti l'eliminazione della necessità, lungi dallo sfociare automaticamente nell'istaurazione della libertà, oscura solo la linea di distinzione tra libertà e necessità. (Le discussioni moderne sulla libertà, in cui la libertà non è mai intesa come uno stato oggettivo dell'esistenza umana sia che presenti un problema irresolubile di soggettività, di una volontà determinata o del tutto indeterminata sia che si sviluppi dalla necessità, indicano tutte che l'oggettiva concreta differenza tra l'essere liberi e l'essere forzati dalla necessità non viene piú afferrata.)

La seconda importante caratteristica non-privativa della sfera privata è che i quattro muri della propria proprietà offrono il solo rifugio sicuro dal mondo pubblico comune, non solo da tutto ciò che avviene in esso ma anche dalla propria pubblicità, dall'essere visti e sentiti. Una vita spesa interamente in pubblico, alla presenza degli altri, diventa, per cosí dire, superficiale. Nel conservare la sua visibilità, essa perde la qualità di sorgere alla vista da un certo fondo piú oscuro che deve rimanere segreto se non vuole perdere la sua profondità in un senso reale, non-soggettivo. Il solo modo efficace di garantire il segreto di ciò che è necessario si sottragga alla luce della pubblicità è la proprietà privata, un luogo posseduto privatamente in cui rifugiarsi[79].

Mentre è solo naturale che i tratti non-privativi della sfera privata appaiano piú chiaramente quando gli uomini sono minacciati di essere privati di quella sfera, il trattamento pratico della proprietà privata da parte dei corpi politici premoderni indica chiaramente che gli uomini sono sempre stati consapevoli della loro esistenza e della loro importanza. Questo tuttavia non vuol dire che essi proteggessero le attività della dimensione privata direttamente, ma piuttosto i limiti di demarcazione delle parti del mondo possedute privatamente, dalle altre, e soprattutto dal mondo comune stesso. Il carattere distintivo della moderna teoria politica ed economica, d'altra parte, per quanto concerne la proprietà privata come punto cruciale, è stato il rilievo dato alle attività private dei possidenti e sulla loro necessità di protezione governativa in favore dell'accumulazione della ricchezza e a spese della effettiva proprietà tangibile. Tuttavia ciò che conta per il dominio pubblico non è il maggiore o minore spirito d'iniziativa dei privati uomini d'affari, ma gli steccati attorno alle case e ai giardini dei cittadini. L'invasione

La distinzione del privato, la socializzazione, avviene più lentamente ma inesorabilmente con questa metodi "borghesi", e non soltanto attraverso il socialismo.

della sfera privata da parte della società, la "socializzazione dell'uomo" (Marx),* si compie nel modo piú efficace per mezzo dell'espropriazione, ma esso non è l'unico. Qui, come sotto altri aspetti, le misure rivoluzionarie del socialismo o del comunismo possono benissimo essere sostituite da un processo piú lento e non meno sicuro di "eliminazione" della sfera privata in generale e della proprietà privata in particolare.

La distinzione tra la dimensione pubblica e quella privata, considerata dal punto di vista della sfera privata piuttosto che da quello del corpo politico, corrisponde alla distinzione tra cose che dovrebbero essere mostrate e cose che dovrebbero essere nascoste. Solo l'età moderna, nella sua ribellione contro la società, ha scoperto come sia ricco e multiforme il dominio dell'occulto nelle condizioni dell'interiorità; ma colpisce il fatto che dall'inizio della storia ai giorni nostri sia sempre stata la parte corporea dell'esistenza umana a dover essere celata nella sfera privata (tutte le cose connesse con le necessità del processo vitale) che prima dell'età moderna comprendeva tutte le attività che servivano alla sussistenza dell'individuo e alla sopravvivenza della specie. Segregati erano i lavoratori che "con i loro corpi provvedono alle necessità corporali della vita"[80], e le donne che con i loro corpi assicurano la sopravvivenza fisica della specie. Donne e schiavi appartenevano alla stessa categoria ed erano segregati non solo perché appartenevano a qualcuno ma perché la loro vita era "laboriosa", dedicata alle funzioni corporali[81]. Agli inizi dell'età moderna, quando il "libero" lavoro ebbe perduto il suo posto nascosto nella sfera privata della casa, i lavoratori furono isolati e segregati dalla comunità come criminali dietro alti muri e sotto costante sorveglianza[82]. Il fatto che l'età moderna abbia emancipato le classi lavoratrici e le donne pressoché nello stesso momento storico dev'essere certamente an-

(*) cfr. Berdiaeff, cit. a p. 74, n.

noverato tra le caratteristiche di un'età che non crede piú che le funzioni corporee e le attività materiali debbano essere nascoste. È tutt'al piú sintomatico della natura di questi fenomeni che gli scarsi resti di *privacy* in senso stretto anche nella nostra civiltà si riferiscono alle "necessità" nel senso originario di essere necessitati per il fatto di avere un corpo.

10. — La posizione delle attività umane

Sebbene la distinzione tra privato e pubblico coincida con l'opposizione di necessità e libertà, di labilità e permanenza, e infine, di vergogna e onore, è senz'altro vero che solo il necessario, il labile e il vergognoso sono al proprio posto nel dominio privato. Il significato piú elementare delle due sfere indica che ci sono cose che è necessario siano nascoste e altre che è necessario siano mostrate pubblicamente, se devono esistere. Se badiamo a queste cose, senza riguardo a dove le troviamo in qualsiasi civiltà data, vediamo che ogni attività umana mira alla propria localizzazione nel mondo. È cosí per le principali attività della *vita activa*, attività organica, lavoro e azione; ma c'è un esempio-limite di questo fenomeno, che rende bene l'idea, avendo esplicato una funzione considerevole nella teoria politica.

La bontà in un senso assoluto, in quanto distinta dal "buono-per" o dall'"eccellente" dell'antichità greca e romana, fu nota alla nostra civiltà solo con il sorgere del cristianesimo. Da allora abbiamo imparato a considerare le buone opere come un'importante varietà di possibile azione umana. Il ben noto antagonismo tra il cristianesimo primitivo e la *res publica*, cosí mirabilmente compendiato nella frase di Tertulliano: *nec ulla magis res aliena quam publica*[83], viene di solito inte-

sa esattamente come una conseguenza della credenza escatologica che perse il suo valore immediato solo dopo che l'esperienza ebbe insegnato che la caduta dell'impero romano non significava la fine del mondo[84]. Tuttavia l'oltremondanità del cristianesimo ha anche un'altra radice, forse ancora piú intimamente connessa agli insegnamenti di Gesú di Nazareth, e comunque tanto indipendente dalla credenza nella caducità del mondo, che si è tentati di vederci la vera ragione interna per cui l'alienazione cristiana dal mondo poté cosí agevolmente sopravvivere alla realizzazione evidentemente mancata delle sue speranze escatologiche.

La sola attività concepita da Gesú in parola e in opera è l'attività di bontà e la bontà comprende una tendenza a evitare di essere visti o uditi. L'ostilità cristiana verso la dimensione pubblica, la tendenza, almeno dei primi cristiani, a condurre una vita il piú possibile staccata da esso, può anche essere intesa come un'immediata conseguenza della devozione alle opere buone, a parte tutte le credenze escatologiche. Infatti è chiaro che se un'opera buona diventa nota e pubblica perde il suo carattere specifico di bontà, di esser compiuta per nient'altro che per bontà. Quando la bontà viene alla luce non è piú tale anche se può ancora essere utile come carità organizzata o come atto di solidarietà. Quindi: "Guardatevi dal fare carità di fronte a uomini, e dall'essere visti da costoro." La bontà può esistere solo quando non è avvertita nemmeno da chi la compie; chiunque si vede fare una buona azione non è piú buono, ma tutt'al piú un membro utile della società o un membro ligio di una chiesa. Quindi: "La mano sinistra non deve sapere ciò che fa la mano destra."

Può essere questa curiosa qualità negativa della bontà, la mancanza di estrinsecazione, che fa della apparizione di Gesú di Nazareth nella storia un evento

cosí profondamente paradossale; sembra certamente la ragione per cui egli pensava e insegnava che nessun uomo può essere buono: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, salvo uno, cioè Dio."

La stessa convinzione si esprime nella storia talmudica dei trentasei uomini retti, per il cui merito Dio salva il mondo e che pure non sono noti a nessuno, a sé stessi men che a tutti. Ci ricordiamo la grande intuizione di Socrate che nessun uomo può essere saggio, dalla quale nasceva l'amore per la saggezza o filosofia; tutta la vita di Gesú testimonia quanto amore per la bontà nasce dall'intuizione che nessun uomo può essere buono.

L'amore per la saggezza e l'amore per la bontà, se si risolvono nelle attività di filosofare e di fare opere buone, hanno in comune di esaurirsi immediatamente, di cancellarsi, per cosí dire, non appena si ammetta che l'uomo può essere saggio o buono. Tentativi di mantenere ciò che non può mai sopravvivere al momento fuggevole dell'azione stessa non sono mai mancati e sono sempre sfociati nell'assurdità. I filosofi della tarda antichità, che esigevano da sé stessi di *essere* saggi erano assurdi nel protestare di essere felici quando venivano arrostiti vivi nel famoso Toro Falerico. E non meno assurda è l'esigenza cristiana di essere buoni e di porgere l'altra guancia, quando non sia intesa metaforicamente, ma applicata come un vero modo di vita.

Ma la somiglianza tra le attività che scaturiscono dall'amore della bontà e da quello della saggezza finiscono qui. Tutte, è vero, stanno in una certa opposizione alla sfera pubblica, ma il caso della bontà è molto piú marcato in questo senso e quindi piú importante nel nostro contesto. Solo la bontà deve procedere in assoluto segreto e fuggire ogni apparenza, se non deve andar perduta. Il filosofo, anche se decide con Platone

di lasciare la "caverna" delle faccende umane, non deve nascondersi da se stesso; al contrario, sotto il cielo delle idee egli non solo trova la vera essenza di tutto ciò che è, ma anche se stesso, nel dialogo tra "me e me stesso" (ἐμὲ ἐμαυτῷ) in cui Platone vede chiaramente l'essenza del pensiero[86]. Essere in solitudine significa essere con se stesso, e il pensare, quindi, anche se è la piú solitaria di tutte le attività, non si dà mai senza compagnia.

L'uomo amante della bontà non può mai permettersi di condurre una vita solitaria, eppure il suo vivere con gli altri e per gli altri deve rimanere senza testimonianza e perde prima di tutto la compagnia di se stesso. Non è solitario, ma solo; vivendo con gli altri deve nascondersi loro e non può nemmeno lasciarsi andare a mostrare ciò che sta facendo. Il filosofo può sempre far conto sul fatto che i suoi pensieri gli tengano compagnia, mentre le buone opere non possono mai tenere compagnia a nessuno; devono essere dimenticate nel momento in cui vengono compiute, perché anche il ricordo distruggerebbe la loro qualità di essere "buone". Inoltre il pensare, ammettendo il ricordo, può cristallizzarsi in pensiero, e i pensieri, come tutte le cose che devono la loro esistenza al ricordo, possono trasformarsi in oggetti tangibili che, come la pagina scritta o il libro stampato, diventano prodotti umani artificiali. Le buone opere, invece, dovendo essere dimenticate istantaneamente, non possono mai divenire parte del mondo; vengono e vanno, senza lasciar traccia. Esse veramente non sono di questo mondo.

È questa a-mondanità inerente alle buone opere che rende l'amante della bontà una figura essenzialmente religiosa e che rende la bontà, come la saggezza nella antichità, una qualità essenzialmente non-umana, sovrumana. Tuttavia l'amore della bontà, diversamente

da quello della saggezza, non è ristretto all'esperienza dei pochi, proprio come l'isolamento, diversamente dalla solitudine, entra nel raggio dell'esperienza di ciascuno. In un certo senso, quindi, la bontà e l'isolamento interessano la politica piú della saggezza e della solitudine; tuttavia solo la solitudine può divenire un autentico modo di vita nella figura del filosofo, mentre l'esperienza molto piú generale dell'isolamento è cosí contraddittoria alla condizione umana della pluralità che non è sopportabile nemmeno per un attimo e ha bisogno della compagnia di Dio, il solo testimone che si possa pensare alle buone opere: altrimenti l'esistenza umana sarebbe annullata. La etero-mondanità dell'esperienza religiosa, nella misura in cui è vera esperienza d'amore in un senso di attività, e non nel senso assai piú frequente della passiva contemplazione d'una verità rivelata, si manifesta nel mondo stesso; questa, come tutte le altre attività, non trascende il mondo, ma deve realizzarsi in esso. Questa manifestazione però benché si attui nello spazio in cui si compiono le altre attività e si fondi in esso, è di natura attivamente negativa; fuggendo il mondo e nascondendosi dai suoi abitanti, nega lo spazio che il mondo offre agli uomini e soprattutto quella parte pubblica di esso dove ogni cosa e ognuno è visto e sentito dagli altri.

La bontà, quindi, come effettivo modo di vita, non solo è impossibile nella dimensione pubblica; ma è anche distruttiva nei confronti di tale dimensione. Nessuno è stato forse piú profondamente consapevole di questa qualità rovinosa del fare il bene che Machiavelli, il quale, in un passo famoso, osò insegnare agli uomini "come non essere buoni"[87]. Inutile aggiungere che egli non diceva e non intendeva che si dovesse insegnare agli uomini come essere cattivi; l'atto criminale, sebbene per altre ragioni, deve pure essere fuggito in quanto è visto e sentito da altri. Il criterio di Ma-

chiavelli circa l'azione politica era la gloria, come nella antichità classica, e la malvagità non può risplendere in gloria piú della bontà. Perciò tutti i metodi con cui "si può conquistare il potere ma non la gloria" sono cattivi[83]. La cattiveria che viene portata alla luce è impudente e distrugge immediatamente il mondo comune; la bontà che entra nella sfera pubblica non è piú buona, ma corrotta nella sua sostanza e porterà la sua corruzione ovunque andrà. Cosí per Machiavelli il motivo per cui la Chiesa esercitava un'influenza nefasta nella politica italiana era di per se stessa la sua partecipazione alle cose secolari, e non la corruzione individuale dei vescovi e dei prelati. Per lui l'alternativa posta dal problema del governo religioso sulla sfera secolare era inevitabilmente questo: o la sfera pubblica corrompeva il mondo religioso e quindi si corrompeva a sua volta, o il corpo religioso rimaneva incorrotto e distruggeva completamente la dimensione pubblica. Una Chiesa riformata era quindi ancora piú pericolosa agli occhi di Machiavelli, che guardava con grande rispetto ma con maggior apprensione al risveglio religioso del suo tempo, ai "nuovi ordini" che, "impedendo che la religione fosse distrutta dalla licenziosità dei prelati e dei capi della Chiesa", insegnano alla gente a essere buona e a non "resistere al male" — con il risultato che "governanti scellerati fanno tutto il male che vogliono"[89].

Abbiamo scelto l'esempio-limite del fare buone opere, esempio-limite perché questa attività non è al suo posto nemmeno nella sfera privata, per mostrare che i giudizi storici delle comunità politiche, per i quali ciascuna determinava quali delle attività della *vita activa* dovessero essere mostrate in pubblico e quali nascoste nell'ambito privato, possono avere una loro corrispondenza nella natura stessa di queste attività. Sollevando questo problema non intendo poi tentare una analisi esauriente delle attività della *vita activa*, le cui

articolazioni sono state curiosamente trascurate da una tradizione che la considerava principalmente dal punto di vista della *vita contemplativa*; intendo solo cercare di determinare con un certo grado di sicurezza il loro significato politico.

per altre autorità, sia pure appena accennate, v. p. 194 e 271 e 313

CAPITOLO TERZO

"ANIMAL LABORANS"

In questo capitolo procederemo a una critica di Karl Marx. È questo un compito difficile, in un tempo in cui tanti scrittori che una volta attingevano esplicitamente o tacitamente alla grande ricchezza delle idee e delle intuizioni marxiane hanno deciso di diventare anti-marxisti di professione al punto che uno di loro arrivò a scoprire che Karl Marx era incapace di guadagnarsi la vita, dimenticando le generazioni di autori cui ha fatto da "supporto". In tale difficile circostanza posso richiamare un'affermazione che fece Benjamin Constant quando si sentí costretto ad attaccare Rousseau: "J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hazard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires[1]."

11. — "Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani"[2]

La distinzione che propongo tra attività lavorativa e lavoro produttore di opere è insolita. L'evidenza fe-

nomenica che la caratterizza è troppo clamorosa per essere ignorata e tuttavia storicamente è un fatto che, a parte qualche osservazione sparsa e mal sviluppata anche nelle teorie dei rispettivi autori, non c'è quasi niente né nella tradizione di pensiero politico pre-moderna né nelle moderne teorie del lavoro che giovi a convalidarla. Di contro a questa scarsità di evidenza storica si pone tuttavia una testimonianza molto eloquente, costituita dal semplice fatto che ogni lingua europea, antica e moderna, contiene parole etimologicamente irrelazionate per quel che siamo venuti a considerare come una stessa attività, e le mantiene nonostante il loro persistente uso sinonimico[3].

Cosí la distinzione di Locke tra le mani che operano e un corpo che funziona riecheggia l'antica distinzione greca tra il χειροτέχνης, l'artigiano, cui corrisponde il tedesco *Handwerker*, e quelli che come "schiavi e animali domestici con i loro corpi sovvengono alle necessità della vita"[4], o, nell'idioma greco, τῷ σώματι ἐργάζεσθαι, operano con i loro corpi (anche qui però, lavoro e opera sono già trattati come identici, poiché vien detto appunto ἐργάζεσθαι, e non si usa invece il verbo πονεῖν). Solo per un aspetto, che tuttavia linguisticamente è il piú importante, manca completamente l'uso sia antico che moderno delle due parole come sinonimi, cioè nella formazione di un nome corrispondente. Anche qui troviamo completa unanimità; la parola "lavoro", intesa come sostantivo, non designa mai il prodotto finito, il risultato dell'attività lavorativa, ma rimane un sostantivo verbale, mentre il prodotto stesso è invariabilmente derivato dalla parola che indica l'opera, anche quando l'uso corrente ha seguito cosí strettamente la situazione moderna che la forma verbale della parola "opera" è quasi caduta in disuso[5].

La ragione per cui questa distinzione fu trascurata

non è del tutto vero per l'italiano

nei tempi antichi e il suo significato rimane inesplorato è abbastanza evidente. Il disprezzo per il lavoro, originariamente scaturito da una lotta appassionata per la libertà della necessità e una non meno appassionata insofferenza per ogni sforzo che non lasciasse traccia alcuna, alcun monumento, alcuna opera degna di rimembranza, si diffuse con le crescenti esigenze della vita della *polis* sul tempo dei cittadini e la sua insistenza sulla loro astensione (σχολή) da tutto ciò che non fosse attività politica, finché colpí qualsiasi cosa che richiedesse uno sforzo. Il costume politico antico, anteriore al pieno sviluppo della città-stato, faceva solo distinzione tra schiavi, nemici vinti (δμῶες o δοῦλοι), che venivano portati con altro bottino nella casa del vincitore dove (come οἰκέται o *familiares*) faticavano per la vita propria e dei loro padroni, e i δημιουργοί i lavoratori in generale, che si muovevano liberamente fuori del dominio privato e dentro quello pubblico[6]. Un'epoca piú tarda cambiò persino il nome di questi artigiani, che Solone definiva ancora come figli di Athena e di Hephaestus, e li chiamò βάναυσοι cioè uomini il cui principale interesse è il loro mestiere e non la piazza del mercato. È solo dalla fine del quinto secolo in avanti che la *polis* cominciò a classificare le occupazioni a seconda della quantità di sforzo richiesta, cosí che Aristotele poteva considerare le occupazioni artigianali come le piú basse, quelle "nelle quali il corpo si logora di piú". Benché egli rifiutasse di ammettere i βάναυσοι nella cittadinanza avrebbe accettato i pastori e i pittori (ma non i contadini né gli scultori)[7].

Vedremo piú avanti che, prescindendo totalmente dal loro disprezzo per il lavoro, i greci avevano da parte loro delle ragioni per diffidare degli artigiani, o piuttosto della mentalità dell'*homo faber*. Questa diffidenza, tuttavia, si ritrova solo in certi periodi, mentre

Esiodo non fa eccezione: loda l'opera, considera il lavoro maledizione celeste. V. n. 8, p. 368

tutte le valutazioni antiche delle attività umane, comprese quelle che, come in Esiodo, sembravano apprezzare il lavoro[8], riposano sulla convinzione che il lavoro del corpo, imposto dai suoi bisogni, è schiavitú. Quindi le occupazioni che non consistevano nel lavorare e che venivano intraprese non per sé stesse ma per sovvenire alle necessità della vita, erano assimilate allo status del lavoro, e questo spiega i mutamenti e le variazioni nella loro stima e classificazione in differenti periodi e in differenti luoghi. L'opinione che il lavoro e l'opera fossero disprezzati nell'antichità perché solo gli schiavi vi erano impegnati è un pregiudizio degli storici moderni. Gli antichi ragionavano nell'altro senso e ritenevano necessario possedere schiavi per via della natura servile di tutte le occupazioni volte alla conservazione della vita[9]. Era precisamente su questo terreno che si difendeva e si giustificava l'istituzione della schiavitú. Lavorare significava essere fatti schiavi dalla necessità, e questo asservimento era inerente alle condizioni della vita umana. Poiché gli uomini erano dominati dalle necessità della vita, potevano conquistare la loro libertà solo attraverso il dominio su quelli che assoggettavano con la forza alla necessità. La degradazione dello schiavo era un colpo del destino e di un destino peggiore della morte, perché comportava una metamorfosi dell'uomo in qualcosa di affine a un animale domestico[10]. Un cambiamento, quindi, nella condizione di uno schiavo, come l'affrancamento da parte del suo padrone o un mutamento nelle circostanze politiche generali che elevava certe occupazioni ad un rilievo pubblico, portava con sé automaticamente un mutamento nella "natura" dello schiavo[11].

Come vede la lotta in Marx

L'istituzione della schiavitú nell'antichità, almeno nei tempi piú antichi, non fu un espediente per avere lavoro a buon mercato o uno strumento di sfruttamento per profitto, ma piuttosto il tentativo di escludere

il lavoro dalle condizioni della vita umana. Ciò che gli uomini condividevano con le altre forme di vita animale non era considerato umano. (Fu questa, per inciso, anche la ragione della tanto malintesa teoria greca della natura non-umana dello schiavo. Aristotele, che sostenne questa teoria cosí esplicitamente, e poi, sul suo letto di morte, liberò i suoi schiavi, può non essere stato cosí incoerente come i moderni sono incline a pensare. Egli non negava la capacità dello schiavo di essere umano, ma solo l'uso della parola "uomini" per membri della specie genere-umano che siano totalmente soggetti alla necessità.)[12] Ed è vero che l'uso della parola "animale" nel concetto di *animal laborans*, diversamente dall'uso molto discutibile della stessa parola nel termine *animal rationale*, è pienamente giustificato. L'*animal laborans* non è che una, sia pure la piú alta, delle specie animali che popolano la terra.

Non deve sorprendere il fatto che la distinzione tra lavoro e opera fosse ignorata nell'antichità classica. La differenziazione tra la sfera domestica e la dimensione pubblica politica, tra il servitore di casa che era uno schiavo e il capofamiglia che era un cittadino, tra le attività che dovevano essere tenute nascoste nell'ambito privato e quelle che meritavano di essere viste, sentite e ricordate, adombrava e predeterminava tutte le altre distinzioni, fino ad ammettere un solo criterio: la maggior parte di tempo e di energia è spesa in privato o in pubblico? l'occupazione è motivata dalla *cura privati negotii* o dalla *cura rei publicae*?[13] Con il sorgere della teoria politica i filosofi respinsero anche queste distinzioni, che avevano almeno discriminato le attività, opponendo a tutti indistintamente i generi di attività la contemplazione. Anche l'attività politica fu ridotta al livello della necessità, che da allora divenne il denominatore comune di tutte le articolazioni della *vita activa*. Né ci possiamo ragionevolmente

aspettare alcun aiuto dal pensiero politico cristiano, che accettò la distinzione dei filosofi, la rielaborò, e, essendo la religione per i molti e la filosofia solo per i pochi, le diede generale validità, vincolante per tutti gli uomini.

È sorprendente a prima vista, tuttavia, che l'età moderna — con il suo rovesciamento di tutte le tradizioni, del rango tradizionale dell'azione e della contemplazione non meno che della gerarchia tradizionale nell'ambito della *vita activa* stessa, con la sua glorificazione del lavoro come sorgente di tutti i valori e la sua elevazione dell'*animal laborans* alla posizione tradizionalmente tenuta dall'*animal rationale* — non abbia prodotto una sola teoria in cui *animal laborans* e *homo faber*, "il lavoro del corpo e l'opera delle mani", siano chiaramente distinti. Troviamo invece dapprima la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo, poi piú avanti la differenziazione tra opera esperta e inesperta e infine la divisione, piú importante delle precedenti perché di significato piú elementare, di tutte le attività in lavoro intellettuale e manuale. Delle tre, tuttavia, solo la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo coglie il nocciolo della questione, e non è accidentale il fatto che i due maggiori teorici in questo campo, Adam Smith e Karl Marx, vi abbiano basato l'intera struttura del loro discorso. La vera ragione dell'elevazione del lavoro nell'età moderna fu la sua "produttività", e l'affermazione apparentemente blasfema di Marx che il lavoro (e non Dio) creò l'uomo o che il lavoro (e non la ragione) distinse l'uomo dagli altri animali, fu solo la formulazione piú radicale e coerente di un'idea nella quale tutto il mondo moderno era d'accordo[14].

Inoltre sia Smith che Marx convenivano con l'opinione pubblica moderna nel disprezzare il lavoro improduttivo come parassitario, in effetti una specie di

distinzione che attiene al criterio economico: a pag. 94, è chiarito che, sotto l'aspetto sociale, non c'è lavoro che non sia produttivo.

perversione del lavoro, come se non fosse degno del nome di lavoro se non un'attività che arricchisse il mondo. Marx certamente condivideva il disprezzo di Smith per i "servi domestici" che come "ospiti oziosi... non lasciano nulla dietro di sé in cambio del loro consumo"[15]. Tuttavia erano proprio questi servi domestici, questi οἰκέται o *familiares*, che lavorarono per la mera sussistenza, necessari per il consumo senza fatica piuttosto che per la produzione, che tutte le epoche anteriori alla moderna avevano in mente quando identificavano la condizione del lavoro con la schiavitú. Ciò che lasciavano dietro di sé in cambio del loro consumo era né piú né meno che la libertà dei loro padroni o, in linguaggio moderno, la produttività potenziale dei loro padroni.

In altre parole, la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo contiene, benché in maniera pregiudizievole, la distinzione piú fondamentale tra lavoro e opera[16]. È caratteristico di ogni lavoro il fatto di non lasciar nulla dietro di sé, il fatto che il risultato del suo sforzo sia consumato quasi con la stessa rapidità con cui lo sforzo è speso. E tuttavia questo sforzo, malgrado la sua labilità, nasce da una grande urgenza ed è motivato da un impulso piú potente di qualsiasi altro, perché la vita stessa vi si fonda. L'età moderna in generale e Karl Marx in particolare, influenzati, com'è naturale, dalla produttività senza precedenti del mondo occidentale, ebbero una tendenza quasi irresistibile a considerare ogni lavoro come opera e a parlare dell'*animal laborans* in termini molto piú adatti all'*homo faber*, sperando ogni volta che solo un altro passo fosse necessario per eliminare del tutto il lavoro e la necessità[17].

Non c'è dubbio che lo sviluppo storico reale che portò il lavoro alla luce del dominio pubblico, dove poté essere organizzato e "diviso"[18], costituí uno stimolo po-

tente allo sviluppo di queste teorie. Tuttavia un fatto anche piú significativo sotto questo rispetto, già avvertito dagli economisti classici, chiaramente scoperto e analizzato da Marx, è che la stessa attività lavorativa, indipendentemente dalle circostanze storiche e dalla sua localizzazione nel dominio privato o pubblico, possiede una "produttività" sua propria, per quanto possano essere futili e non-durevoli i suoi prodotti. Questa produttività non sta in alcuno dei prodotti del lavoro ma nel "potere" umano, la cui forza non si esaurisce nella produzione dei mezzi per la sussistenza e sopravvivenza ma è capace di fornire un "surplus", cioè piú del necessario per la propria "riproduzione". È perché non il lavoro in sé ma il sovrappiú di "forza lavoro" umana (*Arbeitskraft*) spiega la produttività del lavoro, che l'introduzione di questo termine da parte di Marx, come osservò giustamente Engels, costituí l'elemento più originale e rivoluzionario di tutto il suo sistema. Diversamente dalla produttività dell'opera che aggiunge nuovi oggetti al mondo artificiale umano, la produttività della forza-lavoro produce oggetti solo incidentalmente e in primo luogo si occupa dei mezzi della propria riproduzione; poiché la sua forza non si esaurisce dopo che la sua riproduzione è stata assicurata, può essere usata per la riproduzione di qualcosa di piú che un processo di vita, ma non "produce" mai altro che vita[20]. Attraverso l'oppressione violenta di una società schiavistica o lo sfruttamento nella società capitalistica del tempo stesso di Marx, la forza-lavoro può essere incanalata in modo tale che il lavoro di alcuni basti alla vita di tutti.

Sotto questa prospettiva puramente sociale, propria di tutta l'età moderna ma che ricevette la sua espressione piú grande e coerente nell'opera di Marx, ogni lavoro è "produttivo", e l'antica distinzione tra l'assolvimento di "compiti domestici" che non lasciano trac-

cia e la produzione di cose durevoli abbastanza da essere accumulate, perde la sua validità. Il punto di vista sociale è identico, come vedemmo prima, a quello di un'interpretazione che considera solo il processo vitale dell'umanità, nel cui quadro di riferimento tutte le cose diventano oggetti di consumo. In un' "umanità completamente socializzata", il cui solo proposito sarebbe quello di occuparsi del processo vitale — e questo è l'ideale sfortunatamente non utopistico che guida le teorie di Marx[21] — la distinzione tra lavoro e opera scomparirebbe del tutto; ogni opera dovrebbe diventare lavoro perché tutte le cose sarebbero concepite, non nella loro qualità terrena, oggettiva, ma come risultati di forza lavoro vivente e funzioni del processo vitale[22].

È interessante notare che le distinzioni tra opera esperta e inesperta e tra opera intellettuale e manuale non rientrano né nell'economia politica classica né nell'opera di Marx. Rapportate alla produttività del lavoro, esse sono certo di secondaria importanza. Ogni attività richiede una certa quota di abilità, l'attività di pulire e di cuocere non meno di quella di scrivere un libro o costruire una casa. La distinzione non si applica ad attività differenti, ma rileva solo certi stadi e qualità entro ciascuna. Poté acquistare una certa importanza attraverso la moderna divisione del lavoro, dove compiti una volta assegnati a persone giovani e inesperte vennero congelati in occupazioni per tutta la vita. Ma questa conseguenza della divisione del lavoro, nella quale un'attività è sminuzzata in tante parti cosí piccole che ogni esecutore specializzato necessita di una abilità minima, tende ad abolire del tutto il lavoro esperto, come giustamente predisse Marx. Risultato è che quanto si compra e si vende nel mercato del lavoro non è l'abilità individuale ma la "forza lavoro", di cui ogni essere umano dovrebbe approssimativamente possedere la stessa porzione. Inoltre, poiché

l'opera inesperta è una contraddizione in termini, la distinzione stessa è valida solo per l'attività lavorativa, e il tentativo di usarla come piú ampio quadro di riferimento indica che la distinzione tra lavoro e opera è stata abbandonata a favore del lavoro.

Del tutto differente è il caso della categoria piú popolare di opera manuale e di opera intellettuale. Qui il legame sotterraneo tra chi svolge lavori manuali e chi svolge lavori intellettuali è ancora l'attività lavorativa, in un caso compiuta dalla testa, nell'altro da una diversa parte del corpo. Il pensare, tuttavia, che è l'attività della testa, sebbene sia in qualche modo simile al lavorare — un processo per di piú che è probabile finisca solo con la vita stessa — è anche meno "produttivo" del lavoro; se il lavoro non lascia nessuna traccia permanente, il pensiero non ne lascia addirittura alcuna tangibile. Per se stesso il pensiero non si materializza mai in oggetti. Qualora il lavoratore intellettuale desideri manifestare i suoi pensieri, deve usare le mani e acquistare abilità manuali proprio come ogni altro lavoratore. In altre parole, pensare e operare sono due attività differenti che non coincidono mai; il pensatore che vuol far conoscere al mondo il "contenuto" dei suoi pensieri deve prima di tutto arrestare il pensiero e ricordare i pensieri. Il ricordo, in questo come in tutti gli altri casi, prepara la base intangibile e fugace per la loro eventuale materializzazione; è l'inizio del processo operativo, la sua fase piú immateriale, come la considerazione da parte dell'artefice del modello che guiderà la sua opera. L'opera richiede poi sempre del materiale su cui sarà eseguita e che attraverso la fabbricazione, l'attività dell'*homo faber*, sarà trasformato in un oggetto mondano. La specifica qualità operativa dell'opera intellettuale è dovuta non meno che qualsiasi altro genere di opera all'"opera delle nostre mani".

Sembra plausibile (ed è certo comune) connettere e giustificare la moderna distinzione tra lavoro intellettuale e manuale con l'antica distinzione tra "arti liberali" e "arti servili". Tuttavia il tratto distintivo tra arti liberali e servili non è affatto "un piú alto grado di intelligenza", o il fatto che l'"artista liberale" lavora con il cervello e il "sordido mercante" con le mani. Il criterio antico di discriminazione è in primo luogo politico. Occupazioni che comportino *prudentia*, la capacità di formulare giudizi oculati, che è la virtú dell'uomo di stato, e professioni di importanza pubblica (*ad hominum utilitatem*)[23] come l'architettura, la medicina e l'agricoltura[24], sono liberali. Tutti i mestieri, il mestiere di uno scriba non meno di quello di un carpentiere, sono "sordidi", sconvenienti per un cittadino pienamente tale, e i peggiori sono quelli che noi stimeremmo piú utili, come quelli di "pescivendolo, macellaio, cuoco, pollaiolo e pescatore"[25]. Ma nemmeno queste sono necessariamente mero "faticare". C'è una terza categoria in cui la fatica e lo sforzo stesso (le *operae* in quanto distinte dall'*opus*, la mera attività in quanto distinta dal lavoro) sono pagati, e in questi casi "il salario stesso è un pegno di schiavitú"[26].

La distinzione tra lavoro intellettuale e manuale, sebbene la sua origine si possa far risalire al medio evo[27], è moderna e ha due cause affatto differenti, entrambe le quali, però, sono ugualmente caratteristiche del clima generale dell'epoca moderna. Poiché nelle condizioni moderne ogni occupazione doveva provare la sua "utilità" per la società in senso lato, e poiché l'utilità delle occupazioni intellettuali era diventata piú che dubbia in seguito alla moderna glorificazione del lavoro, era naturale che anche gli intellettuali desiderassero essere annoverati tra la popolazione lavoratrice. Nello stesso tempo, tuttavia, e solo in apparente contraddizione con questo sviluppo, il bisogno e la con-

siderazione di questa società per certe realizzazioni "intellettuali" crebbe fino a raggiungere un grado senza precedenti nella storia, eccetto che nei secoli del declino dell'Impero Romano. Si può ricordare infatti che nell'antichità i servizi "intellettuali" degli scribi, sia che servissero i bisogni della sfera pubblica che di quella privata, erano compiuti da schiavi e valutati in conformità. Solo la burocratizzazione dell'Impero Romano e la concomitante ascesa sociale e politica degli Imperatori portò una rivalutazione dei servizi "intellettuali"[28]. Nella misura in cui l'intellettuale non è un "lavoratore" ("*worker*") — che come tutti gli altri lavoratori, dall'umile artigiano al grande artista, è impegnato ad aggiungere una cosa ancora, se possibile durevole, al mondo artificiale umano — a nulla forse somiglia tanto come al "servo domestico" di Adam Smith, benché la sua funzione sia meno di mantenere intatto il processo vitale e provvedere alla sua rigenerazione che di curarsi del mantenimento delle varie gigantesche macchine burocratiche i cui processi consumano i loro servizi e divorano i loro prodotti, rapidamente e spietatamente come fa lo stesso processo vitale biologico[29].

12. — Mondo e oggetti d'uso

Il disprezzo per il lavoro nella teoria antica e la sua glorificazione nella teoria moderna derivano entrambi dall'attitudine individuale o dall'attività del lavoratore, dalla differenza per il suo sforzo penoso o dall'apprezzamento della sua produttività. Questo elemento soggettivo può risultare piú evidente nella distinzione tra lavoro agevole e arduo, ma noi abbiamo visto che almeno nel caso di Marx — il quale, come i maggiori teorici moderni del lavoro, stabilisce neces-

sariamente una specie di pietra di paragone obbligatoria in queste disamine — la produttività del lavoro è misurata e calcolata rispetto ai bisogni del processo vitale per la sua riproduzione; essa risiede nel surplus potenziale inerente alla forza lavoro umana, non nella qualità o nel carattere delle cose che produce. Similmente l'opinione greca che anteponeva i pittori agli scultori, certo non riposava su una piú alta stima per la pittura[30]. Sembra che la distinzione tra lavoro e opera, che i nostri teorici hanno cosí ostinatamente trascurato e che le nostre lingue hanno cosí tenacemente conservato, diventi una mera differenza di grado, se non si tiene conto del carattere terreno della cosa prodotta — della sua localizzazione, funzione e permanenza nel mondo. La distinzione tra un pane, la cui "prospettiva di vita" nel mondo a stento supera il giorno, e un tavolo, che può facilmente sopravvivere a generazioni di uomini, è certamente molto piú evidente e decisiva della differenza tra un fornaio e un falegname.

La curiosa discrepanza tra linguaggio e teoria, rilevata all'inizio, si risolve quindi in una discrepanza tra il linguaggio "oggettivo" orientato in senso mondano che parliamo e le teorie soggettive orientate in senso umano che usiamo nei nostri tentativi di comprensione. È il linguaggio, con le esperienze umane fondamentali implicite, piuttosto che la teoria, a insegnarci che le cose del mondo, tra le quali si svolge la *vita activa*, sono di differente natura e prodotte da differenti specie di attività. Visti come parte del mondo, i prodotti dell'operare — e non i prodotti di lavoro — garantiscono la permanenza e la durevolezza senza le quali un mondo non sarebbe possibile. È all'interno di questo mondo di cose durevoli che troviamo i beni di consumo, coi quali la vita si assicura i mezzi di sopravvivenza. Necessarie al nostro corpo e prodotte

(x) Ma è anche una permanenza relativa, e inoltre sono "opere", per es. un giornale, che sono consumate, e perente, in 24 ore, mentre prodotti dell'angelico lavoro, come il vino, possono durare e essere proibiti anche a lungo che stringe il tempo, [illegible] e diventare "oggetti" a cui "ci abituiamo" (per usare parole di H.) la distinzione tra opera e lavoro è meglio

dalla sua fatica, ma per se stesse prive di stabilità, queste cose fatte per il consumo incessante appaiono e scompaiono in un ambiente di cose che non sono consumate ma usate e, alle quali, usandole, ci adusiamo e abituiamo. In tal modo, queste ultime danno origine alla familiarità del mondo, ai suoi costumi e abitudini di rapporti tra uomini e cose altrettanto che tra uomini e uomini. Ciò che i beni di consumo sono per la vita dell'uomo, gli oggetti d'uso sono per il suo mondo. Da questi, i beni di consumo derivano il loro carattere di cosa; e il linguaggio, che non permette all'attività lavorativa di formare qualcosa di cosí solido e non-verbale come un sostantivo, lascia intendere la seria probabilità che non potremmo capire le cose senza aver davanti "l'opera delle nostre mani".

Distinti da entrambi, sia dai beni di consumo che dagli oggetti d'uso, ci sono infine i "prodotti" dell'azione del discorso, che insieme costituiscono il tessuto delle relazioni e degli affari umani. Lasciati a se stessi, mancano non solo della tangibiltà delle altre cose, ma sono anche meno durevoli e piú futili di ciò che produciamo per il consumo. La loro realtà si fonda interamente sulla pluralità umana, sulla presenza costante di altri che possono vederli e sentirli e quindi testimoniare della loro esistenza. Agire e parlare sono ancora manifestazioni esterne della vita umana, la quale conosce solo un'attività che, sebbene in molti modi connessa al mondo esterno, non si manifesta necessariamente in esso e non ha bisogno di essere vista, né sentita, né usata, né consumata per essere reale: l'attività del pensiero.

Considerati nella loro mondanità azione, discorso e pensiero hanno tuttavia molto piú in comune che non ciascuno di loro con l'opera o il lavoro. Essi stessi non "producono", non portano nulla alla luce, sono labili

come la vita stessa. Per diventare cose dotate di mondanità, cioè azioni, fatti, eventi strutture di pensieri o idee, devono prima di tutto essere visti sentiti ricordati e poi trasformati, reificati per cosí dire, in cose — in frasi poetiche, nella pagina scritta del libro stampato, in dipinti o sculture, in ogni sorta di rapporti, documenti e monumenti. L'intero mondo effettivo delle cose umane si fonda in primo luogo, per la sua realtà e la sua esistenza ininterrotta, sulla presenza di altri che hanno visto, sentito e ricorderanno e, in secondo luogo, sulla trasformazione dell'intangibile nella tangibilità delle cose. Senza il ricordo e senza la reificazione necessaria al ricordo non solo per il suo compimento ma anche per la sua nascita, come sapevano i greci, la madre di tutte le arti, le attività viventi dell'azione, del discorso e del pensiero perderebbero la loro realtà alla fine di ogni processo e scomparirebbero come se non fossero mai esistite. La materializzazione cui devono sottostare per rimanere al mondo è pagata dal fatto che sempre la "lettera morta" sostituisce qualcosa che è esistito fuggevolmente come "spirito vivente". Devono pagare questo prezzo perché essi stessi sono di natura interamente non-mondana e abbisognano quindi del soccorso di un'attività di natura completamente diversa; si fondano per la loro realtà e per la loro materializzazione sulla stessa mano d'opera umana che costruisce le altre cose nel mondo artificiale umano.

La realtà e la regolarità del mondo umano riposano principalmente sul fatto che noi siamo circondati da cose piú permanenti dell'attività con cui sono prodotte, e potenzialmente anche piú permanenti della vita dei loro autori. La vita umana, nella misura in cui costruisce un mondo, è impegnata in un processo costante di reificazione, e il grado di mondanità delle cose pro-

importanza della reificazione del nostro lavoro

dotte, che tutte insieme formano il cosmo artificiale umano, dipende dalla loro maggior o minor permanenza nel mondo stesso.

13. — Lavoro e vita

Le meno durevoli delle cose tangibili sono quelle richieste dal processo vitale stesso. La loro consumazione sopravvive appena all'atto della loro produzione; nelle parole di Locke, tutte queste "buone cose" che sono "realmente utili alla vita dell'uomo", sono "generalmente di breve durata, giacché se non sono consumate dall'uso decadono e periscono da sole"[31]. Dopo una breve sosta nel mondo, ritornano nel processo naturale che le produsse sia attraverso l'assorbimento nel processo vitale della vita animale che attraverso la corruzione; nella loro forma di cose fatte dall'uomo, mediante la quale hanno acquistato il loro posto effimero nel mondo dei prodotti umani, scompaiono piú rapidamente che qualsiasi altra parte del mondo. Considerate nella loro mondanità, sono le meno mondane e nello stesso tempo le piú naturali di tutte le cose. Benché siano di fattura umana, vengono e vanno, sono prodotte e consumate, in concordanza col sempre ricorrente movimento ciclico naturale. Ciclico è anche il movimento dell'organismo vivente, non escluso il corpo umano per il tempo in cui può resistere al processo che permea il suo essere e lo fa vivere. La vita è un processo che ovunque consuma la durevolezza, la logora, la fa scomparire, finché come materia morta, risultato di piccoli, singoli, ciclici, processi vitali, ritorna nel gigantesco circolo universale della natura stessa, dove non esiste inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un'immutabile, immortale ripetizione.

La natura e il movimento ciclico in cui essa costringe tutte le cose viventi non conoscono nascita né morte nel senso in cui le intendiamo noi. La nascita e la morte di esseri umani non sono semplici eventi naturali, ma sono riferite a un mondo in cui singoli individui — uniche, impermutabili e irrepetibili entità — appaiono o da cui si allontanano. La morte e la nascita presuppongono un mondo che non è in costante movimento, ma la cui durevolezza e relativa permanenza rendono possibili l'apparizione e la scomparsa, un mondo esistente prima che un qualsiasi individuo vi facesse la sua apparizione e che sopravviverà alla sua eventuale dipartita. Senza un mondo in cui gli uomini nascono muoiono non ci sarebbe che eterno ritorno senza mutamenti, la durata sempiterna della specie umana come di tutte le altre specie animali. Una filosofia della vita che non arriva, come in Nietzsche, all'affermazione dell'"eterno ritorno" (*ewige Wiederkehr*) come il piú alto principio dell'essere, semplicemente ignora ciò di cui parla.

La parola "vita", tuttavia, ha un significato completamente differente se si riferisce al mondo e vuole indicare l'intervallo di tempo tra la nascita e la morte. Limitata da un inizio e da una fine, cioè dai due supremi eventi dell'apparizione e della scomparsa mondana, segue un movimento strettamente lineare, il moto del quale è nondimeno impresso dal motore della vita biologica che l'uomo condivide con le altre cose viventi e che partecipa sempre del movimento ciclico della natura. La principale caratteristica di questa vita specificamente umana, l'apparizione e la scomparsa della quale costituiscono eventi mondani, è di essere sempre piena di eventi che in definitiva si possono raccontare come una storia, una biografia; è di questa vita, βίος in quanto distinta dalla mera ζωή, che Ari-

stotele disse che "*in qualche modo è una specie di* πρᾶξις"[32]. Infatti l'azione e il discorso che, come vedemmo prima, erano vicini nella concezione greca della politica, sono certo le due attività il cui risultato finale sarà sempre una storia suscettibile di essere raccontata, per quanto possano sembrare accidentali o fortuiti i singoli eventi e il loro occorrere.

È solo nell'ambito del mondo umano che il movimento ciclico della natura si manifesta come crescita e decadenza. Anche queste, come la nascita e la morte, non sono eventi naturali, propriamente parlando; non hanno alcun posto nell'incessante, infaticabile ciclo in cui la natura si svolge perpetuamente. Solo quando entrano nel mondo umano i processi naturali possono essere caratterizzati da crescita e decadenza; solo se consideriamo i prodotti della natura, questo albero o questo cane, come cose individuali, quindi già separandoli dal loro ambiente naturale e ponendoli nel nostro mondo, essi cominciano a crescere e a decadere. Mentre la natura si manifesta nell'esistenza umana attraverso il movimento circolare delle nostre funzioni corporee, nel mondo umano fa sentire la sua presenza mediante la costante minaccia del sovrasviluppo o della decadenza. Caratteristica comune sia al processo biologico nell'uomo che al processo di sviluppo e decadenza nel mondo è che entrambi sono parte del processo ciclico della natura e quindi in perpetua ripetizione; tutte le attività umane che scaturiscono dalla necessità di contrastarli sono legate ai cicli ricorrenti della natura e in sé stesse non hanno nessun inizio e nessuna fine, propriamente parlando; diversamente dall'*opera*, il cui fine è raggiunto quando l'oggetto è finito, pronto per essere aggiunto al mondo comune delle cose, il *lavoro* si muove sempre nello stesso circolo, prescritto dal processo biologico dell'organismo vivente, e

(μεταβολή = mutazione)

la fine "della fatica e della pena" viene solo con la morte di questo organismo[33].

Quando Marx definí il lavoro come il "metabolismo dell'uomo con la natura", nel cui processo "il materiale della natura è adattato con un cambiamento di forma ai bisogni dell'uomo", cosí che "il lavoro si è incorporato al suo oggetto", indicava chiaramente che stava "parlando in termini di fisiologia" e che lavoro e consumo non sono che due stadi del ciclo sempre ricorrente della vita biologica[34]. Questo ciclo ha bisogno di essere sostenuto attraverso il consumo, e l'attività che provvede i mezzi di consumo è il lavoro[35]. Tutto ciò che il lavoro produce viene immesso nel processo della vita umana quasi immediatamente, e questo consumo, rigenerando il processo vitale, produce — o piuttosto, riproduce — nuova "forza lavoro" necessaria per l'ulteriore sostentamento del corpo[36]. Dal punto di vista delle esigenze del processo vitale stesso, della "necessità di sopravvivere", come dice Locke, lavoro e consumo si seguono l'un l'altro cosí da vicino che quasi costituiscono un solo e medesimo movimento, non ancora finito quando deve essere ricominciato. La "necessità di sopravvivere" governa sia il lavoro che il consumo, e il lavoro, quando incorpora, "raccoglie", le cose fornite dalla natura e corporalmente "si mescola con" esse[37], fa attivamente ciò che il corpo fa anche piú intimamente quando consuma il suo nutrimento. Si tratta in entrambi i casi di processi divoranti che afferrano e distruggono la materia, e l'"opera" fatta dal lavoro sui materiali è solo l'inizio della sua definitiva distruzione.

Questo aspetto distruttivo, divoratore dell'attività lavorativa è certo visibile solo dal punto di vista del mondo e separatamente dall'opera, che non prepara materia per l'incorporazione ma la trasforma in materiale per lavorarci sopra e usare il prodotto finito.

(*) un altro importante criterio di distinzione fra opera e lavoro, che non prevale.

Dal punto di vista della natura, è l'opera piuttosto del lavoro che è distruttiva, perché il processo operativo toglie la materia di mano alla natura senza restituirgliela nel rapido corso del metabolismo naturale del corpo vivente.

Ugualmente legato ai cicli ricorrenti dei movimenti naturali, ma non cosí urgentemente imposto all'uomo dalla stessa "condizione della vita umana"[38], è il secondo compito del lavoro: la sua costante, interminabile lotta contro i processi di sviluppo e decadenza attraverso i quali la natura invade sempre il mondo artificiale umano, minacciando la durevolezza del mondo e la sua convenienza per l'uso umano. La protezione e la preservazione del mondo contro i processi naturali richiedono il compimento monotono di ripetute fatiche quotidiane. Questa lotta, differente dalla applicazione tranquilla con cui il lavoro obbedisce agli ordini delle immediate necessità corporali, benché possa essere meno "produttiva" del diretto metabolismo dell'uomo con la natura, ha una piú stretta connessione col mondo, che difende contro la natura. Nei vecchi racconti e nelle storie mitologiche ha sempre assunto la grandezza di lotte eroiche contro avversità soverchianti, come nelle storie di Ercole, nelle quali una delle dodici eroiche "fatiche" è la pulitura delle stalle di Augia. Un significato simile di eroiche imprese richiedenti grande forza e coraggio e compiute in uno spirito combattivo è manifesto nell'uso medievale della parola lavoro, *travail*, *arbeit*. Tuttavia la lotta quotidiana in cui il corpo umano è impegnato a tenere pulito il mondo e impedire la sua decadenza sopporta poco il paragone con eroiche gesta; la pazienza che richiede per riparare di nuovo ogni giorno il guasto di ieri, non è coraggio, e ciò che rende penoso lo sforzo non è un pericolo ma la sua inflessibile ripetizione. Le "fatiche" di Ercole hanno in comune

con tutte le grandi gesta di essere uniche; ma sfortunatamente è solo la mitologica stalla di Augia che rimarrà pulita una volta compiuto lo sforzo.

14. — Lavoro e fertilità

L'improvvisa, spettacolare ascesa del lavoro dalla piú bassa alla piú alta stima tra le attività umane, al rango piú elevato, cominciò quando Locke scoprí che il lavoro è la fonte di ogni proprietà. Seguí il suo corso quando Adamo Smith asserí che il lavoro era la fonte di ogni ricchezza e trovò il suo culmine nel "sistema del lavoro" di Marx[39], dove il lavoro divenne la fonte di ogni produttività e l'espressione della vera umanità dell'uomo. Dei tre, tuttavia, solo Marx fu interessato al lavoro come tale; Locke si preoccupava dell'istituzione della proprietà privata come radice della società, e Smith desiderava spiegare e assicurare il libero progresso di un'illimitata accumulazione di ricchezza. Ma a tutt'e tre, e a Marx con piú forza e consistenza, premeva che il lavoro fosse considerato la suprema facoltà costruttiva dell'uomo, e poiché il lavoro è in effetti la piú naturale e la meno mondana delle attività umane, ciascuno di loro, e ancora una volta nessuno piú di Marx, si trovò nella stretta di autentiche contraddizioni. Alla radice della questione è il fatto che la soluzione piú ovvia di tali contraddizioni, o piuttosto la ragione piú ovvia per cui questi grandi autori ne sarebbero rimasti inconsapevoli, è costituita dalla loro equiparazione di opera e lavoro, cosí che al lavoro sono da loro attribuite certe facoltà che solo l'opera possiede. Questa equiparazione conduce sempre a patenti assurdità, anche se non sempre tanto manifeste come nella seguente frase di Veblen: "La manifestazione durevole del lavoro produttivo è il suo prodotto materiale — comu-

nemente qualche articolo di consumo"[40], dove la "manifestazione durevole", che è dichiarata all'inizio perché è indispensabile per la "produttività" del lavoro, è immediatamente contraddetta dal "consumo" del prodotto, che Veblen è costretto ad asserire dall'evidenza fattuale del fenomeno stesso.

Cosí Locke, per salvare il lavoro dal suo manifesto inconveniente di produrre solo "cose di breve durata", dovette introdurre il danaro — una "cosa durevole che gli uomini possono tenere senza distruggerla" — una specie di *deus ex machina* senza del quale il corpo che lavora, nella sua obbedienza al processo vitale, non sarebbe mai diventato l'origine di qualcosa di cosí durevole come la proprietà, la mancanza di "cose durevoli" che possano essere fatte sopravvivere all'attività del processo lavorativo. E persino Marx, che pure definí l'uomo *animal laborans*, dovette ammettere che la produttività del lavoro, propriamente parlando, si avvera solo con la reificazione (*Vergegenständlichung*), con "la produzione di un mondo oggettivo di cose" (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*)[41]. Ma lo sforzo del lavoro non libera mai l'*animal laborans* dal ripeterlo continuamente e rimane quindi una "eterna necessità imposta dalla natura"[42]. Quando Marx insiste sul fatto che il "processo [lavorativo] finisce nel prodotto"[43], dimentica la sua stessa definizione di questo processo come il "metabolismo tra l'uomo e la natura" in cui il prodotto è immediatamente "incorporato", consumato e annichilato dal processo vitale del corpo.

Poiché né Locke né Smith si preoccupano del lavoro in quanto tale, possono permettersi certe distinzioni che in pratica corrisponderebbero a una distinzione di principio tra lavoro e opera, se non valessero per un'interpretazione che considera i tratti genuini della attività lavorativa come meramente irrilevanti. Cosí Smith chiama "lavoro improduttivo" tutte le attività

connesse con il consumo, come se questo fosse un tratto trascurabile e accidentale di qualcosa la cui reale natura è di essere produttiva. Il disprezzo con cui descrive in che modo "le mansioni e i servizi domestici generalmente periscono nell'istante della loro esecuzione e raramente lasciano dietro di sé qualche traccia o valore"[44] è molto piú vicina, su questo punto all'opinione premoderna che alla sua moderna glorificazione. Smith e Locke erano ancora perfettamente consapevoli del fatto che non ogni genere di lavoro "pone la differenza di valore in ogni cosa"[45] e che esiste una specie di attività che non aggiunge nulla "al valore dei materiali su cui opera"[46]. In realtà anche il lavoro unisce alla natura qualcosa di proprio dell'uomo, ma la proporzione tra ciò che dà la natura — le "buone cose" — e ciò che vi aggiunge l'uomo è nei prodotti del lavoro e dell'opera, opposta. Le "buone cose" per il consumo non perdono mai del tutto la loro naturalità, e il grano non scompare mai nel pane come l'albero è scomparso nel tavolo. Cosí Locke, benché prestasse poca attenzione alla sua distinzione tra "il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani", doveva riconoscere la distinzione tra le cose "di breve durata" e quelle abbastanza "durevoli" perché gli uomini le potessero mantenere senza guastarle"[47]. La difficoltà per Smith e per Locke era la stessa; i loro "prodotti" dovevano rimanere nel mondo delle cose tangibili abbastanza a lungo da diventare "di valore", dove non ha importanza che il valore sia definito da Locke come qualcosa che può essere conservato e che diventa proprietà o da Smith come qualcosa che dura tanto da essere scambiabile con qualcos'altro.

Questi sono certamente elementi trascurabili se rapportati alla contraddizione fondamentale che caratterizza l'intero pensiero di Marx ed è presente nel terzo volume del *Capitale* come negli scritti del giovane

la più grave contraddizione di Marx: prescrivere la fine del lavoro mentre sostiene che il lavoro è "eterna necessità" e che l'uomo si definisce come "homo laborans".

Marx. L'atteggiamento di Marx verso il lavoro, cioè verso quello che è il fulcro del suo pensiero, non ha mai cessato di essere equivoco[48]. Giacché c'è l'"eterna necessità imposta dalla natura" e poiché la piú umana e la piú produttiva delle attività dell'uomo, la rivoluzione, secondo Marx, non ha il compito di emancipare le classi lavoratrici ma di emancipare l'uomo dal lavoro, solo quando il lavoro sia abolito il "regno della libertà" può soppiantare il "regno della necessità". Infatti "il regno della libertà comincia solo dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla utilità esterna", dove finisce "il dominio di immediate necessità fisiche"[49]. Queste fondamentali e flagranti contraddizioni raramente si presentano negli scrittori di secondo piano; negli scritti dei grandi autori conducono al vero centro dell'opera. Nel caso di Marx, la cui fedeltà e integrità nel descrivere i fenomeni come si presentavano al suo esame non può essere messa in dubbio, le discrepanze importanti nella sua opera, rilevate da tutti i discepoli di Marx, non possono essere imputate né alla differenza "tra il punto di vista scientifico dello storico e il punto di vista morale del profeta"[50] né a un movimento dialettico che abbia bisogno del negativo, o del male, per produrre il positivo, o il bene. Il fatto è che in tutte le fasi della sua opera egli definisce l'uomo come *animal laborans* e poi lo conduce in una società in cui la piú grande e la piú umana delle sue facoltà non è piú necessaria. Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto scoraggiante fra schiavitú produttiva e libertà improduttiva.

v. p. 372, n. 34 e p. 105

Ora, si pone la questione del perché Locke e tutti i suoi successori, a parte le loro concezioni personali, insistano cosí ostinatamente sul lavoro come origine della proprietà, della ricchezza, di tutti i valori e, alla fine, della vera umanità dell'uomo. O, in altri termini, quali furono le esperienze inerenti all'attività lavora-

[una nuova pubblicazione [illegible] dichiara che "con l'attuazione del comunismo – superata cioè la fase del semplice socialismo – il lavoro diventerà l'esigenza vitale dell'uomo" (v. St. d. Rivoluz. russa, p. 606)]

tiva che si dimostrarono di cosí grande importanza per l'età moderna?

Storicamente i teorici politici dal diciassettesimo secolo in avanti si trovarono alle prese con un processo, prima mai avvertito, di crescente ricchezza, crescente proprietà, crescente acquisizione. Nel tentativo di rendere conto di questo costante sviluppo, la loro attenzione fu naturalmente attirata dal fenomeno stesso di un processo progressivo, cosicché, per ragioni che dovremo esaminare piú avanti[51], il concetto di processo divenne il vero termine chiave dell'epoca moderna cosí come le scienze storiche e naturali si svilupparono da esso. Dalla sua origine questo processo, a causa della sua evidente interminabilità, fu inteso come un processo naturale e piú specificamente come l'immagine del processo vitale stesso. La piú banale superstizione dell'età moderna, che "il denaro produce denaro", come la sua piú acuta intuizione politica, che la forza genera forza, deve la sua plausibilità alla latente metafora della fertilità naturale della vita. Di tutte le attività umane, solo il lavoro, non l'azione né l'opera, procede in continuo automatico accordo con la vita stessa e fuori dalla portata delle decisioni volontarie o dei propositi umanamente significativi.

Niente forse indica piú chiaramente il livello del pensiero di Marx e la fedeltà delle sue descrizioni della realtà fenomenica, del fatto che egli basasse tutta la sua teoria sulla concezione del lavoro e della procreazione come due aspetti dello stesso fertile processo vitale. Il lavoro era per lui la "riproduzione della propria vita" che assicurava la sopravvivenza dell'individuo, e la procreazione era la produzione "di vita estranea" che assicurava la sopravvivenza della specie[52]. Quest'idea è cronologicamente l'origine mai dimenticata della sua teoria, che egli poi elaborò sostituendo al "lavoro astratto" la forza-lavoro di un organismo vivente e conce-

il punto di partenza, e la "chiave" (secondo l'A.) di tutto il pensiero di Marx.

pendo il sovrappiú del lavoro come la parte restante di quella forza una volta prodotti i mezzi per la riproduzione del lavoratore. Con questa intuizione egli raggiunse una profondità di esperienza mai raggiunta da nessuno dei suoi predecessori — ai quali egli d'altra parte deve quasi tutte le sue ispirazioni decisive — e da nessuno dei suoi successori. Conformò la sua teoria, la teoria dell'età moderna, con le piú vecchie e persistenti intuizioni sulla natura del lavoro, che, tanto secondo la tradizione ebraica quanto secondo quella classica, era intimamente legato alla vita come la procreazione. Parimenti, il vero significato della riscoperta produttività del lavoro divenne manifesto solo nell'opera di Marx, dove riposa sull'equazione di produttività e fertilità, cosí che il famoso sviluppo delle "forze produttive" del genere umano in una società caratterizzata dall'abbondanza di "buone cose" non obbedisce in pratica ad altra legge e non è soggetto ad altra necessità che al precetto originario "crescete e moltiplicatevi", nel quale è come se ci parlasse la voce della natura stessa.

La fertilità del metabolismo umano con la natura, scaturente dalla sovrabbondanza naturale della forza-lavoro, partecipa ancora della sovrabbondanza che vediamo ovunque nel regno della natura. La "benedizione o la gioia" del lavoro è la maniera umana di sperimentare la mera beatitudine di essere vivi che condividiamo con tutte le creature viventi, ed è inoltre il solo modo in cui anche gli uomini possono rimanere e muoversi con soddisfazione nel ciclo prescritto della natura, faticando e riposando, lavorando e consumando, con la stessa regolarità felice e senza scopo con cui si susseguono il giorno e la notte e la vita e la morte. La ricompensa della fatica e della pena sta nella fertilità della natura, nella serena fiducia che chi ha partecipato della "fatica e della pena" rimane una parte di

natura per le generazioni future. Il Vecchio Testamento che, al contrario dell'antichità classica, riteneva sacra la vita e quindi non considerava negativamente né la morte né il lavoro[53], mostra nelle storie dei patriarchi come la loro vita fosse incurante della morte, come essi non avessero bisogno né di un'immortalità individuale, terrena, né di una certezza dell'eternità delle loro anime, come la morte venisse loro nella forma familiare della notte e del tranquillo ed eterno riposo "in una buona vecchiaia piena di anni".

La benedizione della vita come un tutto, inerente al lavoro, non si può trovare nell'opera e non dovrebbe essere confusa con la sosta inevitabilmente breve di sollievo e di gioia che segue il compimento e accompagna il conseguimento. La benedizione del lavoro è che lo sforzo e la ricompensa si susseguono altrettanto strettamente della produzione e del consumo dei mezzi di sussistenza, cosí che la felicità è concomitante al processo stesso, proprio come il piacere è concomitante al funzionamento di un corpo sano. La "soddisfazione del maggior numero", nella quale abbiamo generalizzato e volgarizzato la felicità con cui è sempre stata benedetta la vita terrestre, concettualizzava in un "ideale" la realtà fondamentale di un'umanità laboriosa. Il diritto al perseguimento di questa felicità è innegabile come il diritto alla vita; anzi si identifica con quello. Ma essa non ha niente in comune con la buona fortuna, che è rara e non dura mai e non può essere perseguita, perché la fortuna dipende dalla sorte e da ciò che dà e prende il caso, anche se i piú, nel loro "perseguimento della felicità", corrono dietro alla buona fortuna e si rendono infelici anche quando vi si imbattono, perché vogliono tenere e godere la fortuna come se fosse un'inesauribile abbondanza di "buone cose". Non c'è alcuna felicità durevole all'infuori del ciclo prescritto dell'esaurimento doloroso e della gra-

devole rigenerazione, e tutto ciò che rompe l'equilibrio di questo ciclo — la povertà e la miseria dove l'esaurimento è seguito dalle angustie anziché dalla rigenerazione, o le grandi ricchezze e una vita del tutto priva di sforzo dove la noia prende il posto dell'esaurimento e dove le ruote della necessità, del consumo e della digestione, macinano impietosamente e sterilmente un corpo umano impotente fino alla morte — distrugge la felicità elementare che proviene dall'essere vivi.

La forza della vita è la fertilità. L'organismo vivente non è esaurito quando ha provveduto alla propria riproduzione, e il suo "sovrappiú" sta nella sua potenziale moltiplicazione. Il naturalismo conseguente di Marx scoprí la "forza lavoro" come la forma specificamente umana della forza vitale, capace di creare un "sovrappiú" come la natura stessa. Poiché egli era quasi esclusivamente interessato a questo processo, il processo delle "forze produttive della società", nella cui vita, come nella vita di ogni specie animale, produzione e consumo si bilanciano, la questione di una esistenza separata delle cose mondane, la cui durata sopravviverà e resisterà ai processi divoratori della vita, non gli si presenta nemmeno. Dal punto di vista della vita della specie, tutte le attività trovano il loro comun denominatore nel lavoro, e il solo criterio di distinzione che rimane è l'abbondanza o la scarsità dei beni per alimentare il processo vitale. Quando ogni cosa è diventata un oggetto di consumo, il fatto che il sovrappiú del lavoro non cambi la natura, la "breve durata" dei prodotti perde ogni importanza, e questa perdita si manifesta nell'opera di Marx nel disprezzo con cui egli tratta le distinzioni elaborate dai suoi predecessori tra lavoro produttivo o improduttivo, esperto o inesperto.

I predecessori di Marx non furono capaci di districarsi da queste distinzioni, che in sostanza equivalgo-

no alla piú fondamentale distinzione tra opera e lavoro, non perché erano meno "scientifici", ma perché scrivevano ancora sul presupposto della proprietà privata, o almeno dell'appropriazione individuale della ricchezza nazionale. Per la costituzione della proprietà, la semplice abbondanza non poteva bastare; i prodotti del lavoro non divenivano piú durevoli per la loro abbondanza e non potevano essere "ammucchiati" e immagazzinati a formare parte della proprietà di un uomo; al contrario è anche troppo probabile che scompaiano nel processo di appropriazione o che "periscano inutilmente" se non sono consumati "prima che si guastino".

15. — Il carattere privato della proprietà e della ricchezza

A prima vista deve sembrar singolare che una teoria che tende cosí decisamente all'abolizione di ogni proprietà possa aver preso le mosse dalla fondazione teorica della proprietà privata. Questa stranezza, tuttavia, viene un po' mitigata se ricordiamo l'aspetto profondamente polemico del rapporto dell'età moderna con la proprietà, i cui diritti furono asseriti esplicitamente contro il dominio comune e contro lo stato. Poiché nessuna teoria politica prima del socialismo e del comunismo si era proposta l'istituzione di una società interamente priva di proprietà e nessun governo prima del ventesimo secolo aveva mostrato serie inclinazioni a espropriare i suoi cittadini, il contenuto della nuova teoria non poteva essere suggerito dalla necessità di proteggere i diritti della proprietà contro l'intrusione dell'amministrazione pubblica. Il punto è che allora, diversamente da oggi, quando tutte le teorie della proprietà sono evidentemente sulla difensiva, gli economi-

sti non erano affatto sulla difensiva, ma al contrario apertamente ostili all'intera sfera del governo, che nella migliore delle ipotesi era considerata un "male necessario" e un "riflesso della natura umana"[54] e, nella peggiore, un parassita sulla prospera vita della società[55]. Ciò che l'età moderna difese cosí calorosamente non fu mai la proprietà come tale ma il libero perseguimento di piú proprietà e dell'appropriazione; come contro tutti gli organi che stavano per la "morta" permanenza di un mondo comune, essa combatté le sue battaglie nel nome della vita, la vita della società.

Non c'è dubbio che, come il processo naturale della vita è situato nel corpo, non c'è attività piú immediatamente legata alla vita del lavoro. Locke non poteva rimaner soddisfatto né dell'interpretazione tradizionale del lavoro, secondo la quale esso è naturale e inevitabile conseguenza della povertà e mai un mezzo per la sua abolizione, né della spiegazione tradizionale dell'origine della proprietà attraverso l'acquisizione, la conquista o una divisione originaria del mondo comune[56]. Ciò che realmente l'interessava era l'appropriazione, ciò che doveva trovare era un'attività d'appropriazione del mondo la cui appartenenza alla sfera privata fosse nello stesso tempo fuori di dubbio e di discussione.

Nulla, certamente, è piú privato che le funzioni corporee del processo vitale, non esclusa la sua fertilità, ed è degno di nota il fatto che i pochi casi in cui anche un'"umanità socializzata" rispetta e impone una sfera privata, riguardano proprio tali attività, imposte dal processo vitale stesso. Di queste, il lavoro, poiché è un'attività e non meramente una funzione, è la meno privata, per cosí dire, la sola che sentiamo di non dover nascondere; tuttavia è ancora abbastanza vicino al processo vitale da rendere plausibile l'argomento a favore della dimensione privata dell'appropriazione, distinto dal completamente diverso argomento a favore

della proprietà[57]. Locke fondava la proprietà privata sul possesso piú privato che ci sia, "la proprietà [che l'uomo ha] sulla propria persona", cioè sul suo corpo[58]. "Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani" diventano la stessa cosa, perché tutt'e due sono i "mezzi" per "appropriarsi" ciò che "Dio... ha dato... agli uomini in comune". E questi mezzi, corpo e mani e bocca, sono gli "appropriatori" naturali perché non "appartengono al genere umano in comune" ma sono dati a ciascun uomo per suo uso privato[59].

Proprio come Marx dovette introdurre una forza naturale, la "forza-lavoro" del corpo, per render conto della produttività del lavoro e di un processo progressivo di crescente ricchezza, Locke, benché meno esplicitamente, dovette far risalire la proprietà a un'origine naturale d'appropriazione per aprire quei costanti limiti mondani che "racchiudono" la porzione di mondo, ricavata "dal mondo comune", posseduta privatamente da ciascuno[60]. Ancora in comune con Locke, Marx aveva il desiderio di vedere il processo di incremento della ricchezza come un processo naturale che segue le sue leggi proprie automaticamente e al di là delle decisioni e dei propositi volontari. Se un'attività umana deve partecipare al processo, può essere solo una "attività" corporea, il cui funzionamento naturale non può essere frenato neppure se lo si vuole. Frenare queste "attività" è distruggere la natura, e per tutta l'epoca moderna, sia che si tenga stretta all'istituzione della proprietà privata sia che la consideri un impedimento all'incremento della ricchezza, un freno o un controllo al processo della ricchezza equivale a un tentativo di distruggere la vita stessa della società.

Lo sviluppo dell'età moderna e il sorgere della società, dove la piú privata di tutte le attività umane, il lavoro, è diventata pubblica e dove si è permesso che stabilisse il suo proprio dominio comune, possono far

dubitare che l'esistenza della proprietà, come luogo tenuto privatamente entro il mondo, possa contrastare lo spietato processo dell'aumento della ricchezza. Ma è vero, nondimeno, che il carattere privato dei possessi di ciascuno, cioè che la loro completa indipendenza "dal comune", non poteva essere meglio garantita che dalla trasformazione della proprietà in appropriazione o da un'interpretazione della "separazione dal comune" che la vede come il risultato, il "prodotto" dell'attività corporea. Sotto questo aspetto, il corpo diventa la quintessenza di ogni proprietà perché è la sola cosa che non si può spartire nemmeno se si vuole. Nulla, infatti, è meno comune e meno comunicabile, e quindi piú sicuramente protetto dalla visibilità e dalla udibilità del dominio pubblico, di ciò che avviene entro i confini del corpo, i suoi piaceri e le sue sofferenze, il suo lavorio e il suo consumo. Niente allontana piú radicalmente dal mondo che una concentrazione esclusiva sulla vita del corpo, propria dell'uomo in schiavitú o all'estremo di una sofferenza insopportabile. Chiunque desidera, per qualsiasi ragione, fare dell'esistenza umana una sfera interamente "privata", indipendente dal mondo e consapevole solo del suo proprio essere in vita, deve fondare i suoi argomenti su queste esperienze; e poiché l'incessante fatica del lavoro servile non è "naturale" ma di creazione umana e in contraddizione con la fertilità naturale dell'*animal laborans*, la cui forza non è esaurita e il cui tempo non è consumato quando ha riprodotto la sua vita, l'esperienza "naturale" insita nell'indipendenza dal mondo sia stoica che epicurea non è lavoro o schiavitú, ma sofferenza. La soddisfazione conseguita nell'isolamento dal mondo e goduta entro i confini della propria esistenza privata non può mai essere altro che la famosa "assenza di dolore", una definizione sulla quale devono convenire tutte le variazioni di coerente sensualismo. L'edonismo,

la dottrina che solo le sensazioni corporee sono reali, non è che la forma piú radicale di un modo di vita non-politico, totalmente privato, il vero compimento del λάθε βιώσας καὶ μὴ πολιτεύεσθαι ("vivi nascosto e non curarti del mondo").

Normalmente, l'assenza di dolore non è altro che la condizione corporea per esperire il mondo; solo se il corpo non è irritato e, per l'irritazione, ripiegato su se stesso, i nostri sensi possono funzionare normalmente, ricevere ciò che si dà loro. L'assenza di dolore è "percepita" di solito solo nel breve stadio intermedio tra il dolore e il non-dolore, e la sensazione che corrisponde al concetto di soddisfazione dei sensualisti è liberazione dalla pena piuttosto che assenza di pena. L'intensità di questa sensazione è fuori di dubbio; è eguagliata solo dalla sensazione stessa della pena[61]. Lo sforzo mentale richiesto dalle filosofie che per varie ragioni desiderano "liberare" l'uomo dal mondo è sempre un atto d'immaginazione in cui la mera assenza di pena è esperimentata e attualizzata nell'impressione di esserne liberati[62].

Ad ogni modo, la pena e l'esperienza concomitante della liberazione dalla pena sono le sole esperienze dei sensi che sono tanto indipendenti dal mondo da non contenere l'esperienza di alcun oggetto mondano. Il male causato da una spada o il solletico causato da una piuma non mi dicono nulla della qualità e nemmeno dell'esistenza mondana di una spada o di una piuma[63]. Solo una sfiducia irresistibile nella capacità dei sensi umani di dare un'adeguata esperienza del mondo — e questa sfiducia è all'origine di ogni filosofia specificamente moderna — può spiegare la scelta strana e persino assurda per cui vengono riferiti fenomeni come il dolore o il solletico, che impediscono il normale funzionamento dei nostri sensi, quali modelli di tutta l'esperienza sensoriale; ed è solo tale sfiducia che può far

dedurre da quei fenomeni la soggettività delle qualità "secondarie" e anche di quelle "primarie". Se non avessimo altre percezioni sensorie di queste in cui il corpo sente se stesso, non soltanto sarebbe dubitabile la realtà del mondo esterno, ma addirittura non possederemmo neppure alcuna nozione di un mondo.

La sola attività che corrisponde strettamente all'esperienza della mancanza del mondo, o meglio alla perdita del mondo, che si verifica nella sofferenza, è il lavoro, dove il corpo umano, nonostante la sua attività, è anche ripiegato su se stesso, non si concentra su nient'altro che sul suo essere vivo, e rimane imprigionato nel suo metabolismo con la natura senza mai trascendere il ciclo ricorrente del proprio funzionamento. Abbiamo ricordato prima la duplice pena connessa con il processo vitale, pena che secondo la Bibbia fu imposta all'uomo insieme alla vita, lo sforzo penoso cioè che è richiesto dalla riproduzione della propria vita e della vita della specie. Se questo sforzo penoso del vivere e della fertilità fosse la vera origine della proprietà, allora la dimensione privata di questa proprietà sarebbe altrettanto priva di mondo come l'ineguagliata dimensione privata dell'avere un corpo e di esperire il dolore.

Tale dimensione, tuttavia, mentre è essenzialmente la dimensione privata dell'appropriazione, non è affatto ciò che Locke, i cui concetti sono in sostanza ancora quelli della tradizione premoderna, intendeva per proprietà privata. Indipendentemente dalla sua origine, questa proprietà era per lui ancora una "esclusione dal comune", cioè prima di tutto un posto nel mondo in cui ciò che è privato può essere nascosto e protetto dal dominio pubblico. Come tale essa rimase in contatto con il mondo comune anche in un tempo in cui la crescente ricchezza e l'appropriazione cominciavano a minacciare di estinzione il mondo comune. La proprietà non rafforza, ma piuttosto mitiga la irrelazionalità

col mondo del processo lavorativo, a causa della sua stessa garanzia mondana. Parimenti il carattere di processo del lavoro, la implacabilità con cui il lavoro è spinto e stimolato dal processo vitale, è frenato dalla acquisizione della proprietà. In una società di proprietari, in quanto distinta da una società di lavoratori o impiegati, è ancora il mondo, e non l'abbondanza naturale né la mera necessità della vita, che sta al centro della cura e della preoccupazione umana.

La questione si prospetta in modo del tutto diverso se l'interesse motore non è piú la proprietà ma l'accrescimento della ricchezza e il processo di accumulazione come tale. Questo processo può essere infinito come il processo vitale della specie e la sua effettiva infinità è costantemente contrastata e interrotta dall'inconveniente che gli individui privati non vivono per sempre e non hanno un tempo infinito davanti a sé. Solo se la vita della società come un tutto, anziché le vite limitate degli individui, è considerata il gigantesco soggetto del processo d'accumulazione, questo processo può procedere in tutta libertà e in piena velocità, libero da limitazioni imposte dal limite di vita individuale e dalla proprietà posseduta individualmente. Solo quando l'uomo non agisce piú come un individuo, preoccupato solo della propria sopravvivenza, ma come un "membro della specie", un *Gattungswesen* come soleva dire Marx, solo quando la riproduzione della vita individuale è assorbita nel processo vitale del genere umano, il processo vitale collettivo di un'"umanità socializzata" può seguire la sua "necessità", cioè il suo corso automatico di fertilità nel duplice senso di moltiplicazione delle vite e di incremento dei beni da esse richiesti.

La coincidenza della filosofia del lavoro di Marx con le teorie dell'evoluzione e dello sviluppo del diciannovesimo secolo — l'evoluzione naturale di un sin-

golo processo vitale dalle forme inferiori di vita organica alla nascita dell'animale umano e lo sviluppo storico di un processo vitale del genere umano come un tutto — è caratteristica e fu sottolineata per primo da Engels, che chiamò Marx "il Darwin della storia". Ciò che tutte queste teorie nelle varie scienze — economia, storia, biologia, geologia — hanno in comune è il concetto di processo, che era virtualmente sconosciuto prima dell'età moderna. Giacché la scoperta dei processi da parte delle scienze naturali era coincisa con la scoperta dell'introspezione in psicologia, è del tutto naturale che il processo biologico che si svolge entro noi stessi dovesse diventare il vero modello del nuovo concetto; nell'ambito delle esperienze offerte dall'introspezione, conosciamo solamente il processo vitale che si svolge entro il nostro corpo, e la sola attività in cui possiamo tradurlo e che corrisponde ad esso è il lavoro. Quindi può sembrare quasi inevitabile che l'equazione di produttività e fertilità nella filosofia del lavoro dell'età moderna dovesse culminare nelle differenti varietà di filosofia della vita che riposano sulla stessa equazione[64]. La differenza tra le vecchie teorie del lavoro e le piú tarde filosofie della vita sta principalmente nel fatto che queste ultime hanno perduto di vista la sola attività necessaria a sostenere il processo vitale. Tuttavia anche questa perdita sembra corrispondere allo sviluppo storico effettivo, che rende il lavoro sempre piú privo di sforzo e quindi ancora piú simile al funzionamento del processo vitale. Se al volgere del secolo (con Nietzsche e Bergson) la vita e non il lavoro fu proclamata "creatrice di tutti i valori", tale glorificazione del mero dinamismo del processo vitale escludeva quel minimum di iniziativa presente anche nelle attività che, come il lavoro e la procreazione, sono imposte all'uomo dalla necessità.

Tuttavia, né l'enorme aumento di fertilità né la so-

cializzazione del processo, cioè la sostituzione della società o dell'umanità collettiva agli uomini individuali come suo oggetto, può eliminare la rigida e anche crudele dimensione privata dall'esperienza dei processi corporei in cui la vita manifesta se stessa, o dall'attività dello stesso lavoro. Né l'abbondanza dei beni né l'abbreviazione del tempo effettivamente speso nel lavorare sembrano suscettibili di costituire un mondo comune, e l'*animal laborans* espropriato non vede ridotta la sua dimensione privata perché è venuto meno un suo luogo appartato in cui nascondersi ed essere protetto dal dominio comune. Marx predisse correttamente, sebbene con un giubilo ingiustificato, il "deperimento" del dominio pubblico sotto condizione del libero sviluppo delle "forze produttive della società", e diceva ugualmente bene, cioè coerentemente con la sua concezione dell'uomo come *animal laborans*, quando prevedeva che "gli uomini socializzati" impiegherebbero la loro libertà dal lavoro in quelle attività strettamente private ed essenzialmente a-mondane che ora chiamiamo "hobbies"[66].

16. — Gli strumenti dell'opera e la divisione del lavoro

Disgraziatamente, sembra sia nella natura delle condizioni di vita dell'uomo che il solo vantaggio possibile della fertilità della forza-lavoro umana stia nella sua idoneità a procurare le necessità di vita per piú di un uomo o di una famiglia. I prodotti del lavoro, i prodotti del metabolismo dell'uomo con la natura, non rimangono nel mondo abbastanza a lungo da diventarne una parte, e la stessa attività lavorativa, concentrata esclusivamente sulla vita e sul suo mantenimento, è dimentica del mondo al punto di essere a-mondana.

L'*animal laborans*, spinto dai bisogni del suo corpo, non usa questo corpo liberamente come l'*homo faber* usa le mani, i suoi arnesi primordiali, ragione per cui Platone asseriva che i lavoratori e gli schiavi non solo erano soggetti alla necessità e incapaci di libertà ma anche incapaci di regolare la parte "animale" dentro di loro[66]. Una società di massa di lavoratori, come l'aveva in mente Marx quando parlava di "umanità socializzata", consiste di campioni a-mondani della specie umana, siano essi schiavi domestici, costretti alla loro condizione dalla violenza altrui, o siano liberi di assolvere le loro funzioni volontariamente.

Questa a-mondanità dell'*animal laborans* è del tutto differente dall'attiva fuga dalla dimensione pubblica del mondo che trovammo inerente all'attività di "buone opere". L'*animal laborans* non fugge il mondo ma ne è allontanato nella misura in cui è imprigionato nella sfera privata del suo corpo, preso nell'adempimento di necessità in cui nessuno può aver parte e che nessuno può pienamente comunicare. Il fatto che la schiavitú e il confinamento nella sfera domestica prima dell'età moderna fosse la condizione sociale di tutti i lavoratori, è dovuto alla stessa condizione umana; la vita, che per tutte le altre specie animali è la vera essenza del loro essere, diventa un fardello per l'uomo a causa della sua innata "repugnanza per la futilità"[67]. Questo fardello è il piú pesante di tutti giacché nessuno dei cosiddetti "desideri piú elevati" ha la stessa urgenza, è realmente imposto all'uomo dalla necessità, come i bisogni elementari della vita. La schiavitú divenne la condizione sociale delle classi lavoratrici perché era sentita come la condizione naturale della vita stessa. *Omnis vita servitium est*[68].

Il fardello della vita biologica, che opprime e consuma lo spazio vitale specificamente umano tra la nascita e la morte, può essere eliminato solo dall'uso di

servi, e la funzione principale degli schiavi antichi era piuttosto di portare il fardello del consumo nella casa che di produrre per la società in genere[69]. La ragione per cui il lavoro servile poté esplicare una funzione cosí importante nelle società antiche e per cui non veniva messa in rilievo la sua dissipazione e improduttività è che l'antica "città-stato" era fondamentalmente un "centro di consumo", diversamente dalle città medievali che erano principalmente centri di produzione[70]. Il prezzo per l'eliminazione del fardello della vita dalle spalle di tutti i cittadini era enorme e non consisteva solo nella violenta ingiustizia di costringere una parte dell'umanità nelle tenebre della pena e della necessità. Poiché questa oscurità è naturale, inerente alla condizione umana — solo l'atto di violenza di un gruppo di uomini che cerca di districarsi dalle catene che ci legano tutti alla pena e alla necessità è un atto eseguito dall'uomo — il prezzo dell'assoluta libertà dalla necessità è, in un certo senso, la vita stessa, o piuttosto la sostituzione di una vita "vicaria" alla vita reale. Sotto le condizioni della schiavitú, i grandi della terra potevano anche usare i loro sensi vicariamente, potevano "vedere e sentire attraverso i loro schiavi", come diceva Erodoto[71].

Al livello piú elementare "la fatica e la pena" di ottenere e il piacere di "incorporare" le cose necessarie alla vita sono cosí strettamente legati assieme nel ciclo biologico, il cui ritmo ricorrente condiziona la vita umana nel suo movimento unico e lineare, che la perfetta eliminazione della pena e dello sforzo del lavoro non solo spoglierebbe la vita biologica dei suoi piaceri piú naturali, ma priverebbe la vita specificamente umana della sua stessa vivacità e vitalità. La condizione umana è tale che la pena e lo sforzo non sono semplici sintomi, che possono essere rimossi senza cambiare la vita stessa; sono piuttosto i modi in cui la vita,

insieme con la necessità cui è legata, si fa percepire. Per i mortali, la "facile vita degli dei" sarebbe una vita senza vita.

Infatti la nostra fiducia nella realtà della vita e nella realtà del mondo non sono la stessa cosa. La seconda deriva principalmente dalla permanenza e durevolezza del mondo, che è di gran lunga superiore a quella della vita mortale. Se qualcuno dovesse supporre che il mondo finisca con o poco dopo la sua morte, ai suoi occhi il mondo perderebbe tutta la sua realtà, come accadde per i primi cristiani finché furono convinti del compimento immediato delle loro aspettative escatologiche. La fiducia nella realtà della vita, al contrario, si fonda quasi esclusivamente sull'intensità con cui la vita è sentita, sull'urto con cui si fa sentire. Questa intensità è cosí grande e la sua forza cosí elementare che ovunque prevale, in felicità o in sofferenza, oscura ogni altra realtà mondana. Che la vita del ricco perda in vitalità, in aderenza alle "buone cose" della natura, ciò che guadagna in raffinamento, in sensibilità alle belle cose del mondo, è stato spesso notato. Il fatto è che la idoneità umana alla vita nel mondo implica sempre una capacità di trascendere gli stessi processi vitali, di estraniarvisi, mentre la vitalità e la vivacità possono essere conservate solo nella misura in cui gli uomini sono disposti ad accollarsi il fardello, la fatica e la pena di vivere.

È vero che l'enorme miglioramento dei nostri strumenti di lavoro — i muti robots con cui l'*homo faber* è venuto in aiuto all'*animal laborans*, diversi dagli strumenti umani, parlanti (l'*instrumentum vocale*, come gli antichi chiamavano gli schiavi) che l'uomo d'azione doveva governare e opprimere quando voleva liberare l'*animal laborans* dalla sua servitú — ha reso piú agevole e meno penoso di quanto sia mai stato il duplice lavoro della vita, lo sforzo del suo sostentamento e la

pena della procreazione. Questo, naturalmente, non ha eliminato dall'attività lavorativa la costrizione né dalla vita umana la condizione d'essere soggetta al bisogno e alla necessità. Ma, in contrasto con la società schiavistica dove la "maledizione" della necessità rimaneva una viva realtà perché la vita di uno schiavo testimoniava quotidianamente che "la vita è schiavitú", questa condizione non è piú pienamente manifesta e il fatto che non appaia l'ha resa molto piú difficile da rilevare e da ricordare. Il pericolo è qui evidente. L'uomo non può essere libero se non sa di esser soggetto alla necessità, perché la sua libertà è sempre ~~vinta~~ nei suoi tentativi mai pienamente riusciti di liberarsi dalla necessità. E mentre può essere vero che il suo piú forte impulso verso questa liberazione viene dalla sua "repugnanza per la futilità", è anche probabile che questo impulso diventi piú debole man mano che questa "futilità" appare piú agevole, man mano che richiede meno sforzo. Infatti è tuttora probabile che le enormi trasformazioni della rivoluzione industriale dietro di noi e quelle ancora piú grandi della rivoluzione atomica che ci attende rimarranno trasformazioni del mondo e non della condizione fondamentale della vita umana sulla terra.

ottenuta

Gli stessi arnesi e gli strumenti che possono agevolare lo sforzo del lavoro non sono un prodotto del lavoro ma dell'opera; non appartengono al processo del consumo ma sono parte del mondo degli oggetti d'uso. La loro funzione, per quanto grande sia, nel lavoro di ogni data civiltà, non può mai raggiungere l'importanza fondamentale degli arnesi per ogni genere di opera. Nessun'opera può essere prodotta senza arnesi, e la nascita dell'*homo faber* con la creazione di un mondo di fattura umana sono realmente coevi alla scoperta di arnesi e strumenti. Dal lato del lavoro, gli arnesi potenziano e moltiplicano la forza umana al

(*) qui "opera" si riferisce alla produzione di c.d. beni strumentali, come attrezzi con la produzione di oggetti "durevoli" o "d'uso"

p. 131

punto di quasi sostituirla, come accadde in tutti i casi in cui le forze naturali, gli animali domestici, l'energia idrica, e non semplici cose materiali, sono sottoposte al dominio umano. Aumentano la fertilità naturale dell'*animal laborans* e forniscono un'abbondanza di beni di consumo. Ma tutti questi mutamenti sono di ordine quantitativo, mentre la vera qualità di cose fabbricate, dai piú semplici oggetti d'uso ai capolavori d'arte, si fonda intimamente sull'esistenza di adeguati strumenti.

Inoltre, i limiti degli strumenti nel facilitare il lavoro della vita — il semplice fatto che i servizi di un servo non possono mai essere pienamente sostituiti da un centinaio di aggeggi in cucina e da una mezza dozzina di robots in cantina — sono di natura fondamentale. Una curiosa e inaspettata riprova di ciò è che si sarebbe potuto predire con migliaia di anni d'anticipo il favoloso sviluppo moderno di arnesi e macchine. Su un tono per metà fantastico e per metà ironico, Aristotele immaginò una volta ciò che molto tempo dopo divenne realtà, cioè che "ogni arnese potrebbe eseguire la sua opera al ricevere di un ordine... come le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, che, dice il poeta, 'acconsentirono di entrare nell'assemblea degli dei'". Allora, "la spola tesserebbe e il plettro toccherebbe la lira senza che una mano li guidi". Questo, proseguiva, vorrebbe dire che l'artigiano non avrebbe piú bisogno di collaboratori umani, non che si potrebbe fare a meno degli schiavi. Infatti gli schiavi non sono strumenti per fare cose, o strumenti di produzione, ma del vivere, che costantemente consuma i loro servigi[72]. Il processo del fare una cosa è limitato e la funzione di uno strumento perviene a un termine prevedibile e controllabile con il prodotto finito; il processo della vita che richiede il lavoro è un'attività senza fine e il solo "strumento" eguale ad esso dovrebbe essere un

perpetuum mobile, cioè l'*instrumentum vocale* che è vivo e "attivo" come l'organismo vivente che serve. È proprio perché dagli "strumenti della casa nient'altro risulta eccetto l'uso del possesso stesso" che essi possono essere sostituiti da arnesi e strumenti di mano d'opera "da cui risulta qualcosa di piú del mero uso dello strumento"[73].

Mentre arnesi e strumenti, destinati a produrre qualcosa di piú e di completamente diverso dal loro mero uso, sono di secondaria importanza per il lavoro, non è cosí per l'altro grande principio nel processo del lavoro umano, la divisione del lavoro. La divisione del lavoro si sviluppa direttamente dal processo lavorativo e non dovrebbe essere confusa con il principio apparentemente simile della specializzazione che prevale nei processi operativi e a cui viene generalmente eguagliata. La specializzazione dell'operare e la divisione dell'attività lavorativa hanno in comune solo il principio generale dell'organizzazione, che pure non ha nulla a che fare né con l'opera né con il lavoro ma deve la sua origine alla sfera strettamente politica della vita, al fatto della capacità umana di agire e di agire insieme e di concerto. Solo nel quadro dell'organizzazione politica, dove gli uomini non si limitano a vivere, ma agiscono insieme, possono prendere posto la specializzazione dell'opera e la divisione del lavoro.

Tuttavia, mentre la specializzazione del lavoro è essenzialmente guidata dallo stesso prodotto finito, la cui natura è di richiedere differenti abilità che poi vengono messe in comune e organizzate insieme, la divisione del lavoro, al contrario, presuppone l'equivalenza qualitativa di tutte le singole attività per le quali nessuna speciale abilità è richiesta; e queste attività non hanno alcun fine in sé stesse, ma praticamente rappresentano solo certi apporti di forza lavoro che vengono sommati assieme in un modo puramente quantitativo.

La divisione del lavoro si basa sul fatto che due uomini possono riunire la loro forza lavoro e "comportarsi l'uno verso l'altro come se fossero uno"[74]. Questa unità è l'opposto esatto della co-operazione, indica l'unità della specie, rispetto alla quale ogni singolo membro è identico e permutabile. (La formazione di una collettività di lavoro dove i lavoratori siano socialmente organizzati secondo il principio della forza lavoro comune e divisibile è proprio l'opposto delle varie organizzazioni operaie, dalle vecchie gilde e corporazioni a certi tipi di moderne *trade unions*, i cui membri sono legati dalle capacità e dalle specializzazioni che li distinguono dagli altri.) Poiché nessuna delle attività in cui è diviso il processo ha un fine in se stessa, la loro fine "naturale" è esattamente la stessa che nel caso del lavoro "indiviso": o la semplice riproduzione dei mezzi di sussistenza, che è come dire della capacità di consumo dei lavoratori, o l'esaurimento della forza-lavoro umana. Né l'una né l'altra di queste due limitazioni, tuttavia, è finale; l'esaurimento è parte del processo vitale dell'individuo, non della collettività e il soggetto del processo lavorativo in condizioni di divisione del lavoro è una forza lavoro collettiva, non un potenziale di lavoro individuale. L'inesauribilità di questa forza lavoro corrisponde esattamente alla immortalità della specie, il cui processo vitale come un tutto non è interrotto dalle nascite individuali e dalle morti dei suoi membri.

Piú seria, evidentemente, è la limitazione imposta dalla capacità al consumo, che rimane legata all'individuo anche quando una forza lavoro collettiva ha sostituito la forza-lavoro individuale. Il progresso dell'accumulazione della ricchezza può essere senza limiti in una "umanità socializzata" che si è sbarazzata delle limitazioni della proprietà individuale e ha superato la limitazione dell'appropriazione individuale dissolvendo

ogni ricchezza stabile, il possesso di cose "ammucchiate" e "messe da parte", in denaro da spendere e consumare. Viviamo già in una società in cui la ricchezza è calcolata in termini di potere di guadagnare e di spendere, che sono solo modificazioni del duplice metabolismo del corpo umano. Il problema è quindi come conciliare il consumo individuale con l'illimitata accumulazione della ricchezza.

Poiché il genere umano nel suo insieme è ancora ben lontano dall'aver raggiunto il limite dell'abbondanza, il modo in cui la società può superare il problema della sua stessa fertilità si rivela solo per tentativi e su scala nazionale. Qui, la soluzione sembra essere abbastanza semplice. Consiste nel trattare tutti gli oggetti d'uso come se fossero beni di consumo, cosí che una sedia o un tavolo vengono oggi consumati con la stessa rapidità di un abito, e la durata di un abito è di poco superiore a quella di un cibo. Questa forma di rapporto con le cose del mondo è per di piú perfettamente adeguata al modo in cui le cose stesse sono prodotte. La rivoluzione industriale ha sostituito ogni manifattura con il lavoro, e ne è conseguito che le cose del mondo moderno sono diventate prodotti di lavoro il cui naturale destino è di essere consumate, invece che prodotti dell'operare, che ci sono per essere usati. Proprio come arnesi e strumenti, sebbene originati dall'opera, furono sempre impiegati anche nei processi di lavoro, cosí la divisione del lavoro, perfettamente appropriata e intonata al processo lavorativo, è diventata una delle principali caratteristiche dei moderni processi d'opera, cioè della fabbricazione e della produzione d'oggetti d'uso. La divisione del lavoro piú che la meccanizzazione crescente ha sostituito la rigorosa specializzazione una volta richiesta per ogni specie di manifattura. La manifattura è richiesta solo per il progetto e la fabbricazione di modelli prima che essi entrino

nella produzione di massa, che pure è affidata ad arnesi e macchinari.

Arnesi e strumenti alleviano la pena e lo sforzo e quindi cambiano i modi in cui era una volta manifesta a tutti l'urgente necessità inerente al lavoro. Non cambiano la necessità stessa; servono solo a occultarla ai nostri sensi. Qualcosa di simile si verifica con i prodotti del lavoro che a causa dell'abbondanza non sono piú durevoli. Il caso è affatto differente nella corrispondente trasformazione moderna dei processi d'opera per effetto dell'introduzione della divisione del lavoro. Qui è mutata la vera natura dell'opera e il processo di produzione, sebbene in nessun modo produca oggetti di consumo, assume carattere di lavoro. Benché le macchine ci abbiano imposto un ritmo di ripetizione infinitamente piú rapido di quello prescritto dal ciclo dei processi naturali — e quest'accelerazione specificamente moderna è anche troppo atta a farci disconoscere il carattere ripetitivo di ogni lavoro — la ripetizione e l'interminabilità definiscono il processo stesso come lavorio. La cosa è ancora piú evidente negli oggetti d'uso prodotti da queste tecniche lavorative. La loro grande abbondanza li trasforma in beni di consumo. L'interminabilità del processo lavorativo è garantita dalle sempre ricorrenti necessità di consumo; l'interminabilità della produzione può essere assicurata solo se i prodotti perdono il loro carattere d'uso per acquistare sempre piú quello di oggetti di consumo, o se, in altri termini, la velocità d'uso è cosí intensamente accelerata che la differenza oggettiva tra uso e consumo, tra la relativa durabilità degli oggetti d'uso e il rapido andirivieni dei beni di consumo, scema fino ad essere insignificante.

Essendoci necessaria una sempre piú rapida sostituzione delle cose mondane che ci circondano, non possiamo piú permetterci di usarle, di rispettare e conser-

vare la loro naturale durevolezza; dobbiamo consumare, oserei dire divorare, le nostre case e i mobili e le automobili come se fossero frutti della natura che si guastano se non sono trascinati rapidamente nel ciclo interminabile dell'uomo con la natura. È come se avessimo forzato i confini che proteggevano il mondo, l'artificio umano, dalla natura, dai processi biologici che vi si svolgono internamente come dai processi naturali ciclici che lo circondano, consegnando e abbandonando loro la sempre minacciata stabilità di un mondo umano.

Gli ideali dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, che sono permanenza, stabilità e durevolezza, sono stati sacrificati all'abbondanza, l'ideale dell'*animal laborans*. Viviamo in una società di lavoratori perché solo il lavoro, con la fertilità che gli è inerente, sembra garantisca l'abbondanza; e abbiamo mutato l'opera in lavoro, frantumato questo nelle sue piú minute particelle finché s'è prestato alla divisione, in cui il comun denominatore delle piú semplici realizzazioni ha lo scopo di eliminare dal processo della forza-lavoro, che è parte della natura e forse anche la piú potente di tutte le forze naturali, l'ostacolo della "innaturale" e puramente mondana stabilità dell'artificio umano.

17. — *Una società di consumatori*

Si dice spesso che viviamo in una società di consumatori e poiché, come abbiamo visto, lavoro e consumo non sono che due stadi dello stesso processo, imposti all'uomo dalla necessità della vita, questo è solo un altro modo per dire che viviamo in una società di lavoratori. Società che non nacque con l'emancipazione delle classi lavoratrici, ma dalla stessa emancipazione dell'attività lavorativa, che precedette di secoli l'emancipazione politica dei lavoratori. Il punto non è che per

la prima volta nella storia i lavoratori furono ammessi nel dominio pubblico e vi ottennero uguali diritti, ma che si sia quasi riusciti a livellare tutte le attività umane a quel comun denominatore che consiste nell'assicurare le cose necessarie alla vita e nel provvedere alla loro abbondanza. Qualsiasi cosa facciamo, si suppone fatta per "guadagnarci da vivere"; tale è il verdetto della società e il numero delle persone, specialmente nelle professioni, che potrebbe contestarlo, è diminuito rapidamente. La sola eccezione che la società desidera garantire è l'artista, che, rigorosamente parlando, è il solo "operatore" rimasto in una società di lavoratori. La stessa tendenza ad abbassare e livellare tutte le attività serie al livello del "guadagnarsi la vita" è presente nelle odierne teorie del lavoro, che quasi unanimemente definiscono il lavoro come l'opposto del gioco. Di conseguenza, tutte le attività serie, senza riguardo ai loro frutti, sono chiamate lavoro e ogni attività che non sia necessaria né per la vita dell'individuo né per il processo vitale della società è compresa nel gioco[75]. In queste teorie, che echeggiano a livello teorico la considerazione corrente per una società del lavoro, che la acutizzano e la conducono all'estremo in essa implicito, nemmeno l'"opera" dell'artista è preservata; essa è dissolta in gioco e ha perduto il suo significato mondano. Il gioco dell'artista è ritenuto assolvere la stessa funzione, nel processo vitale lavorativo della società, del gioco del tennis o di un hobby nella vita dell'individuo. L'emancipazione del lavoro non ha dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre della *vita activa*, ma al suo quasi indiscusso predominio. Dal punto di vista del "lavorare per vivere", ogni attività non connessa al lavoro diventa un "hobby"[76].

Per dissipare la plausibilità di questa auto-interpretazione dell'uomo moderno, val la pena di ricordare che tutte le civiltà prima della nostra sarebbero state

piuttosto d'accordo con l'idea di Platone che l'"arte di guadagnare denaro" (τέχνη μισθαρνητική) non ha alcun rapporto con l'effettivo contenuto anche di quelle arti che, come la medicina, la navigazione, o l'architettura, erano accompagnate da ricompense monetarie. Fu per spiegare questa ricompensa, evidentemente di natura affatto diversa dalla salute, l'oggetto della medicina, o dalla costruzione di edifici, l'oggetto dell'architettura, che Platone introdusse un'altra arte. Quest'arte nuova non è in nessun modo intesa come l'elemento del lavoro in arti altrimenti libere, ma, al contrario, come quell'arte per cui l'"artista", l'operatore di professione, come diremmo noi, si mantiene libero dalla necessità di lavorare[77]. Quest'arte è della stessa categoria di quella richiesta a un capo di casa che deve sapere esercitare l'autorità e usare la violenza nel suo governo sopra gli schiavi. Il suo scopo è di rimanere libero dal doversi "guadagnare da vivere", e gli scopi delle altre arti sono ancor piú lontani da questa necessità elementare.

L'emancipazione del lavoro e la concomitante emancipazione delle classi lavoratrici dall'oppressione e dallo sfruttamento certamente significò un progresso nella direzione della non-violenza. È molto meno certo che fosse progresso anche nella direzione della libertà. Nessuna violenza esercitata dall'uomo, eccetto la violenza usata nella tortura, può eguagliare la forza naturale con cui la necessità stessa costringe. È per questa ragione che i greci derivarono la loro parola significante tortura dalla *necessità*, chiamandola ἀνάγκαι, e non da βία, usata per la violenza esercitata dall'uomo sull'uomo, proprio com'è questa la ragione del fatto storico che attraverso tutta l'antichità occidentale la tortura, la "necessità alla quale nessun uomo può resistere", poteva essere applicata solo agli schiavi, che erano comunque soggetti alla necessità[78]. Fu l'arte della violen-

za, l'arte della guerra, della pirateria e infine del dominio assoluto che assoggettò gli sconfitti al servizio dei vincitori e quindi tenne in sospeso la necessità per il piú lungo periodo della storia documentata[79]. L'età moderna, molto piú marcatamente che il Cristianesimo, ha prodotto, insieme con la glorificazione del lavoro, una enorme degradazione nella stima di queste arti e una meno grande ma non meno importante diminuzione dell'uso generale degli strumenti di violenza nelle faccende umane[80]. L'elevazione del lavoro e la necessità inerente all'attività del metabolismo in rapporto alla natura risultano intimamente connesse con la degradazione di tutte le attività che scaturiscono direttamente dalla violenza, come l'uso della forza nelle relazioni umane, o che comportano un elemento di violenza, come nel caso, e lo vedremo in seguito, di ogni attività operativa. È come se la crescente eliminazione della violenza nell'età moderna quasi automaticamente aprisse le porte al ritorno della necessità nel suo livello piú elementare. Ciò che già si verificò una volta nella nostra storia, nei secoli della decadenza dell'Impero romano, potrebbe esser sul punto di accadere ancora. Anche allora il lavoro divenne un'occupazione delle classi libere, "solo per portar loro i vincoli delle classi servili"[81].

Il pericolo che la moderna emancipazione del lavoro non solo fallisca nell'iniziare un'epoca di libertà per tutti, ma al contrario spinga per la prima volta tutto il genere umano sotto il giogo della necessità, fu già chiaramente intuito da Marx quando insisteva sul fatto che lo scopo di una rivoluzione poteva non essere la già compiuta emancipazione delle classi lavoratrici, ma doveva consistere nell'emancipazione dell'uomo dal lavoro. A prima vista questo scopo sembra utopistico, il solo elemento strettamente utopistico nel pensiero di Marx[82]. L'emancipazione dal lavoro, secondo

Abolire il lavoro (dice in trattato l'A.) significherebbe abolire il consumo, ossia quel "metabolismo" con la natura che secondo Marx (qui, p. 372, n. 36) è la condizione effettiva della vita (umana).

Marx, è emancipazione dalla necessità, che significherebbe in definitiva emancipazione dal consumo, dal metabolismo con la natura che è la condizione effettiva della vita umana[83]. Tuttavia gli sviluppi dell'ultimo decennio e specialmente le possibilità aperte dall'ulteriore incremento dell'automazione, danno motivo di chiedersi se l'utopia di ieri non diventerà la realtà di domani, cosí che debba rimanere solo lo sforzo del consumo, della "pena e disagio" inerenti al ciclo biologico al cui motore è legata la vita umana.

Tuttavia, nemmeno questa utopia potrebbe mutare l'essenziale futilità mondana del processo vitale. I due stadi per cui deve passare il ciclo sempre ricorrente della vita biologica, gli stadi del lavoro e del consumo possono mutare le loro proporzioni anche al punto che quasi tutta la "forza lavoro" umana sia spesa nel consumo, con il concomitante serio problema sociale del tempo libero: cioè, in sostanza, come provvedere sufficienti opportunità di spreco quotidiano per mantenere intatta la capacità di consumo[84]. Il consumo senza pena e senza sforzo non muterebbe, ma solo aumenterebbe il carattere divorante della vita biologica finché una umanità interamente liberata dalle catene della pena e dello sforzo non fosse libera di "consumare" il mondo intero e di riprodurre giornalmente tutte le cose che desidera consumare. Il numero delle cose che comparirebbero e scomparirebbero ogni giorno e ogni ora nel processo vitale di una società del genere sarebbe nella migliore delle ipotesi irrilevante per il mondo se il mondo e il suo carattere di oggetto potesse resistere al dinamismo sconsiderato di un processo vitale interamente motorizzato. Il pericolo della futura automazione è meno la molto deplorata meccanizzazione e artificializzazione della vita naturale, del fatto che, nonostante la sua artificialità, ogni produttività umana sarebbe succhiata in un processo vitale enormemente

intensificato e seguirebbe automaticamente, senza pena o sforzo, il suo sempre ricorrente ciclo naturale. Il ritmo delle macchine ingrandirebbe e intensificherebbe a dismisura il ritmo naturale della vita, ma non modificherebbe, solo renderebbe piú micidiale, il carattere principale della vita rispetto al mondo, che è di consumare la durevolezza.

La strada che porta dalla graduale diminuzione delle ore lavorative, progredita costantemente per quasi un secolo, a questa utopia, è molto lunga. Per di piú il progresso è stato piuttosto sopravvalutato perché fu misurato in rapporto alle condizioni eccezionalmente inumane di sfruttamento prevalenti nei primi stadi del capitalismo. Se pensiamo a periodi un po' piú lunghi, l'importo totale annuo di tempo libero goduto al presente appare meno un risultato della modernità che una ritardata approssimazione alla normalità[85]. Per questo e per altri rispetti, lo spettro di una società di mero consumo è piú allarmante come ideale della società di oggi che come una realtà da sempre esistente. L'ideale non è nuovo; era chiaramente indicato nella assunzione incontestata dell'economia politica classica che lo scopo finale della *vita activa* è lo sviluppo della ricchezza, l'abbondanza e la "felicità del maggior numero". E che cos'altro è finalmente quest'ideale della società moderna se non l'antico sogno del povero e del destituito, che può avere un fascino finché rimane un sogno, ma diventa il paradiso di un pazzo non appena è realizzato?

La speranza che ispirava Marx e gli uomini migliori dei vari movimenti operai — che il tempo libero potrà emancipare gli uomini dalla necessità e rendere produttivo l'*animal laborans* — riposa sull'illusione di una filosofia meccanicistica che pretende che la forza lavoro, come ogni altra energia, non debba andare mai perduta, cosí che se non è spesa ed esaurita nel

lavoro faticoso per vivere sarà per nutrire automaticamente altre, "superiori", attività. Il modello guida di questa speranza in Marx era senza dubbio l'Atene di Pericle che, nel futuro, con l'ausilio della produttività vastamente aumentata del lavoro umano, non avrebbe bisogno di schiavi per sostenersi ma diverrebbe una realtà per tutti. Un centinaio d'anni dopo Marx comprendiamo la fallacia di questo ragionamento; il tempo libero dell'*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e piú tempo gli rimane, piú rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti. Che questi appetiti divengano piú sofisticati, cosí il consumo non è piú ristretto alle cose necessarie ma, al contrario, principalmente concentrato sulle superfluità della vita, non muta il carattere di questa società, ma contiene il grave pericolo che nessun oggetto del mondo si salvi dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo.

La verità piuttosto sconsolante è che il trionfo ottenuto dal mondo moderno sulla necessità è dovuto all'emancipazione del lavoro, cioè al fatto che l'*animal laborans* è stato messo in condizione di occupare il dominio pubblico; e tuttavia, per tutto il tempo che l'*animal laborans* ne rimane in possesso, non ci può essere nessun vero dominio pubblico, ma solo attività "private" dispiegate all'aperto. Il risultato è quella che è eufemisticamente chiamata cultura di massa, e il suo disagio radicato e profondo è una insoddisfazione universale, dovuta da un lato dall'equilibrio turbato di lavoro e consumo e, dall'altro, alla persistente richiesta dell'*animal laborans* di ottenere una soddisfazione che può essere raggiunta solo quando i processi vitali dell'estenuazione e della rigenerazione, della pena e del sollievo dalla pena, si incontrino in un perfetto equilibrio. La richiesta universale di soddisfazione e l'insoddisfazione largamente diffusa nella nostra società (i due lati della stessa medaglia) sono tra gli indici piú persuasivi che

viviamo in una società di lavoro che non ha abbastanza lavoro per esserne appagata. Infatti solo l'*animal laborans*, e non l'artigiano né l'uomo d'azione, ha sempre chiesto di essere "soddisfatto" o pensato che gli uomini mortali potessero essere soddisfatti.

Uno dei piú evidenti segni di pericolo, che mostra come siamo in procinto di tradurre in realtà l'ideale dell'*animal laborans*, è la misura in cui la nostra intera economia è divenuta un'economia di consumo, in cui le cose devono essere divorate e scartate quasi rapidamente come sono apparse nel mondo, se il processo stesso non deve giungere a una fine improvvisa e catastrofica. Ma se l'ideale fosse già in atto e noi non fossimo che membri di una società di consumo, non vivremmo piú nemmeno in un mondo, ma saremmo semplicemente portati da un processo in cui le cose appaiono e scompaiono in cicli sempre ricorrenti, si mostrano e svaniscono, senza mai durare abbastanza da fornire un quadro al processo vitale.

Il mondo, la casa dell'uomo eretta sulla terra e fatta dei materiali che la natura consegna nelle mani dell'uomo, consiste non di oggetti di consumo ma di oggetti d'uso. Se la natura e in generale la terra costituisce la condizione della *vita* umana, allora il mondo e le cose del mondo costituiscono la condizione sotto la quale questa vita specificamente umana può essere di casa sulla terra. La natura vista con gli occhi dell'*animal laborans* è la grande fornitrice di tutte le "buone cose", che appartengono egualmente a tutti i suoi figli, che [le] prendono dalle [sue] mani" e "si mescolano con" essa nel lavoro e nel consumo[86]. La stessa natura, vista con gli occhi dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, "fornisce solo i materiali quasi senza valore in sé stessi", in quanto l'intero loro valore sta nell'opera che li trasforma. Senza prendere le cose dalle mani della natura e consumarle, senza difendersi dai

processi naturali della crescita e della decadenza, l'*animal laborans* non potrebbe mai sopravvivere. Ma senza essere di casa tra oggetti resi dalla loro durata adatti all'uso e alla costruzione di un mondo la cui permanenza si pone in diretto contrasto con la vita, questa vita non potrebbe mai essere umana.

Piú sarà diventata facile la vita in una società di consumo o di lavoro, piú sarà difficile rimanere consapevoli dell'urgenza della necessità da cui è guidata, anche quando la pena e lo sforzo, manifestazioni esterne della necessità, si discernono a stento. Il pericolo è che una società del genere, abbagliata dall'abbondanza della sua crescente fertilità e presa nel piano funzionamento di un processo interminabile, non riesca piú a riconoscere la propria futilità — la futilità di una vita che "non si fissa o si realizza in qualche oggetto permanente che duri anche dopo che il suo travaglio è passato"[88]. (A. Smith)

Ebbene, la vita è "futile", o piuttosto è ingrata e avara, anche se ci immaginiamo circondati da oggetti "permanenti". Usare un letto o un vestito che abbia degli anni, o dei ricordi, è forse più malinconico che confortante e, in ogni caso, non esiste solo l'aspetto provvisorio delle cose. Non vedo bene quale e quanto sarebbe il vantaggio reale per l'individuo "privato", o per l'uomo tout court, nell'ipotesi improbabile che le catene di montaggio e la fabbricazione in serie del mobilio e dei capi di vestiario potessero sospendere e si tornasse al lento lavoro artigiano. In quanti istanti del nostro vivere ce ne accorgeremmo? Come molti altri sociologhi, l'A. sopravvalutò ottimisticamente la protagonista che ha per ciascuno di noi il mondo economico — o soltanto, il mondo delle cose.

CAPITOLO QUARTO

"HOMO FABER"

18. — Il carattere di stabilità del mondo

L'opera delle nostre mani, distinta dal lavoro del nostro corpo — l'*homo faber* che fa e letteralmente "opera su"[1], distinto dall'*animal laborans* che lavora e "si mescola con" — fabbrica la varietà di cose non transeunti la cui somma totale costituisce l'artificio umano. Sono soprattutto, ma non esclusivamente, oggetti per l'uso e posseggono la durata che Locke riteneva necessaria per lo stabilimento della proprietà, e il "valore" richiesto da Adam Smith per il mercato di scambio, e testimoniano della produttività, che Marx riteneva il banco di prova della natura umana. Il loro uso appropriato non le fa scomparire ed esse danno all'artificio umano la stabilità e la solidità senza cui non potrebbe essere una dimora fidata per la creatura instabile e mortale che è l'uomo.

La durata del mondo artificiale umano non è assoluta; l'uso che ne facciamo, pur senza consumarlo, lo logora. Il processo vitale che permea l'intero nostro essere invade anche questo mondo, e anche se non usiamo le cose del mondo, decadono ugualmente, ritornano nel processo naturale universale da cui furono tratte e contro cui furono erette. Se lasciata a se stessa o scartata dal mondo umano, la sedia ridiventerà legno e

il legno si guasterà e ritornerà al suolo da cui sorse l'albero prima di essere tagliato per diventare il materiale su cui operare e con cui costruire. Ma se è possibile che questa sia la fine inevitabile di tutte le singole cose del mondo, il segno che esse sono prodotti di un artefice mortale, non è certamente questo il destino del mondo artificiale umano, in se stesso, nel quale tutte le singole cose possono essere costantemente sostituite nel succedersi delle generazioni che sopravvengono ad abitare il mondo fatto dall'uomo e se ne allontanano. Inoltre, se l'uso è destinato a logorare gli oggetti, questa fine non rappresenta il loro destino nello stesso senso in cui la distruzione è la fine inerente a tutti gli oggetti di consumo. Ciò che l'uso consuma è la capacità di durata.

È questa durata che dà alle cose del mondo la loro relativa indipendenza dagli uomini che le producono e le usano, la loro "oggettività" che le fa contrastare, "contrapporsi"[2] e tollerare, almeno per qualche tempo, le esigenze e i bisogni voraci degli esseri viventi che le fanno e le usano. Da questo punto di vista le cose del mondo hanno la funzione di stabilizzare la vita umana e la loro oggettività sta nel fatto che — in contraddizione al detto eracliteo che lo stesso uomo non può mai entrare nello stesso fiume — gli uomini, malgrado la loro natura sempre mutevole, possono ritrovare la loro identità col riferirsi alla stessa sedia e allo stesso tavolo. In altre parole, di contro alla soggettività dell'uomo sta l'oggettività del mondo fatto dall'uomo piuttosto che la sublime indifferenza di un'intatta natura, la cui soverchiante forza elementare, al contrario, li costringe a ruotare senza tregua nel circolo del loro proprio movimento biologico, che cosí strettamente si adatta al movimento ciclico universale. Solo noi che abbiamo eretto la oggettività di un mondo nostro da ciò che la natura ci dà, possiamo guardare alla natura come

argomenti, riconosciuti, dell'uso, contro la distinzione dell'uso dal consumo, dell'opera dal lavoro.

a qualcosa di "oggettivo". Senza un mondo tra gli uomini e la natura, c'è movimento eterno, ma non oggettività.

Sebbene uso e consumo, come opera e lavoro, non siano la stessa cosa, sembrano coincidere in tal misura, in certe zone importanti, che appare ben giustificato l'accordo unanime con cui sia l'opinione pubblica che quella colta li hanno identificati. L'uso, certo, contiene un elemento di consumo, in quanto il processo di logoramento si svolge attraverso il contatto dell'oggetto d'uso con l'organismo consumante e piú stretto è il contatto tra il corpo e la cosa usata piú apparirà plausibile un'equazione dei due. Se per esempio si traduce la natura degli oggetti d'uso in termini di abbigliamento, si sarà tentati di concludere che l'uso non è che consumo a passo piú lento. A ciò si oppone il fatto prima menzionato che la distruzione, sebbene inevitabile, è incidentale rispetto all'uso, ma inerente al consumo. Ciò che distingue il piú meschino paio di scarpe dai meri beni di consumo è che quello non si guasta se non lo si usa, ha una sua indipendenza, per quanto modesta, che gli consente di sopravvivere anche per un tempo considerevole ai mutevoli stati d'animo del suo possessore. Usato o non usato, rimarrà nel mondo per un certo tempo, purché non venga capricciosamente distrutto.

Un argomento analogo, molto piú noto e plausibile, può essere portato a favore dell'identificazione di opera e lavoro. Il piú necessario ed elementare lavoro dell'uomo, la coltivazione del suolo, sembra un perfetto esempio di lavoro che nel suo processo, per cosí dire, si trasforma in opera. Sembra cosí perché la coltivazione del suolo, nonostante la sua stretta connessione col ciclo biologico e la sua assoluta dipendenza dal piú largo ciclo della natura, lascia dietro di sé un prodotto che le sopravvive e costituisce un'aggiunta durevole al

La "permanenza", la "durata" ecc. A queste stregua, l'artigiano che fabbrica parecchi d'artificio non sarebbe affatto un artigiano, homo faber, perché i suoi prodotti non durano.

mondo artificiale umano: lo stesso lavoro, compiuto per anni, potrà trasformare il deserto in una terra coltivata. L'esempio infatti figura in tutte le teorie del lavoro antiche e moderne. Tuttavia, malgrado l'innegabile somiglianza e benché senza dubbio la sempre onorata dignità dell'agricoltura derivi dal fatto che la coltivazione del suolo non solo procura mezzi di sussistenza ma in questo processo prepara la terra per l'edificazione del mondo, anche in questo caso la distinzione resta chiara: la terra coltivata non è, propriamente parlando, un oggetto d'uso, che esista con la sua propria capacità di durata e non richieda per la propria permanenza niente piú che una cura ordinaria di preservazione; il suolo coltivato, se deve rimanere coltivato, necessita un lavoro continuo. Una vera reificazione, in altre parole, in cui la cosa prodotta sia garantita nella sua esistenza una volta per tutte, non vi è mai raggiunta; essa deve riprodursi continuamente per avere una permanenza nel mondo umano.

19. — Reificazione

La fabbricazione, la parola propria dell'*homo faber*, consiste nella reificazione. La solidità, inerente a tutte le cose, anche alla piú fragile, viene dal materiale che si è lavorato, ma anche questo materiale non è semplicemente dato, come i frutti del campo e degli alberi che possiamo cogliere o trascurare senza mutare l'andamento della natura. Il materiale è già un prodotto delle mani umane che lo hanno rimosso dal suo luogo naturale, sia uccidendo un processo vitale, come nel caso dell'albero che deve essere distrutto per provvedersi di legno, sia interrompendo uno dei processi piú lenti della natura, come nel caso del ferro, della pietra o del marmo strappati dal grembo della terra. Questo

e l'industria (cioè l'animal laborans) non viola e distrugge la natura?

elemento di violazione e di violenza è presente in ogni fabbricazione, e l'*homo faber*, il creatore del mondo artificiale umano, è sempre stato un distruttore della natura. L'*animal laborans*, che con il suo corpo e con l'aiuto di animali domestici alimenta la vita, può essere il signore e padrone di tutte le creature viventi, ma rimane ancora il servo della natura e della terra; solo l'*homo faber* si comporta come signore e padrone di tutta la terra. Da che la sua produttività fu rappresentata nell'immagine di un Dio-Creatore, cosí che dove Dio crea *ex-nihilo*, l'uomo crea dalla sostanza data, la produttività umana dovette apparire come una rivolta prometeica, perché poteva erigere un mondo fatto dall'uomo solo dopo la distruzione di parte della natura creata da Dio[3].

L'esperienza di questa violenza è l'esperienza piú elementare della forza umana e, quindi, il vero opposto dello sforzo penoso e sfibrante sperimentato nel puro lavoro. Essa può dare senso di sicurezza e soddisfazione, e può anche diventare una fonte di fiducia in sé stessi che attraversa la vita, tutti effetti affatto diversi dalla beatitudine che può accompagnare una vita spesa nel lavoro e nella fatica, o dal fuggevole, anche se intenso, piacere del lavoro in se stesso, che si verifica se lo sforzo è coordinato e ritmicamente ordinato, e che è essenzialmente uguale al piacere provato in altri movimenti ritmici del corpo. La maggior parte delle descrizioni delle "gioie del lavoro", quando non sono tarde riflessioni della biblica beatitudine, paga della vita e della morte e non travisano semplicemente l'orgoglio di aver fatto un lavoro con la "gioia" di compierlo, si riferiscono all'esaltazione provata per l'esercizio violento di una forza con cui l'uomo misura se stesso contro le forze soverchianti degli elementi e che attraverso l'invenzione ingegnosa di arnesi egli sa come moltiplicare ben al di là della sua misura natu-

rale[4]. La solidità non è il risultato di piacere o estenuazione nel guadagnarsi il pane "col sudore della fronte", ma di questa forza, e non è semplicemente presa a prestito o colta come un dono gratuito dalla presenza eterna della natura, anche se sarebbe impossibile senza il materiale strappato alla natura; è già un prodotto delle mani dell'uomo.

L'opera effettiva di fabbricazione è compiuta sotto la guida di un modello secondo il quale l'oggetto è costruito. Questo modello può essere un'immagine fissata dall'occhio della mente o uno schema in cui l'immagine abbia già trovato una materializzazione abbozzata attraverso l'attività dell'operare. In ogni caso, ciò che guida l'opera di fabbricazione è esterno all'operatore e precede l'effettivo processo operativo proprio come lo precedono le esigenze del processo vitale all'interno del lavoratore. (Questa analisi è in vistosa contraddizione con i ritrovati della psicologia moderna, la quale ci dice quasi unanimemente che le immagini della mente sono localizzate nella nostra mente come i morsi della fame nello stomaco. Questa soggettivizzazione della scienza moderna, che è solo un riflesso di una anche piú radicale soggettivizzazione del mondo moderno, ha in questo caso la sua giustificazione nel fatto che in gran parte l'opera nel mondo moderno viene eseguita secondo le modalità del lavoro, cosí che l'operatore, anche se volesse, non potrebbe "lavorare per la sua opera piuttosto che per sé"[5], e frequentemente è strumentale nella produzione di oggetti dell'ultima forma dei quali non ha nemmeno la minima nozione[6]. Queste circostanze, anche se di grande importanza storica, sono irrilevanti in una descrizione delle fondamentali articolazioni della *vita activa*.) Ciò che esige la nostra attenzione è il vero e proprio abisso che separa tutte le sensazioni corporee, piacere o pena, desiderio e soddisfazione — che sono cosí "private" da

non poter nemmeno essere adeguatamente espresse, e tanto meno rappresentate nel mondo esterno, e non sono quindi reificabili — dalle immagini mentali che si prestano agevolmente e naturalmente alla reificazione, sí che neppure concepiamo di fare un letto senza prima avere una certa immagine, un'"idea" di un letto di fronte al nostro occhio interno, né possiamo immaginare un letto senza far ricorso a qualche esperienza visiva di una cosa reale.

È di grande importanza per la parte che la fabbricazione viene ad avere nella gerarchia della *vita activa* che l'immagine o il modello la cui forma guida il processo di fabbricazione non solo lo precede, ma non scompare con il prodotto finito, al quale sopravvive intatto, pronto, per cosí dire, a prestarsi a una continuazione infinita di fabbricazione. Questa moltiplicazione potenziale, inerente all'opera, è differente per principio dalla ripetizione che è il marchio del lavoro. Questa ripetizione è incalzata dal ciclo biologico e vi rimane soggetta, le necessità e i bisogni del corpo umano vengono e vanno, e anche se ricompaiono sempre a intervalli regolari, non rimangono mai per un certo tempo. La moltiplicazione, diversamente dalla mera ripetizione, moltiplica qualcosa che già possiede un'esistenza relativamente stabile, relativamente permanente nel mondo. Questa qualità di permanenza del modello o immagine, di esserci già prima che la fabbricazione inizi e di rimanerci dopo che è terminata, sopravvivendo a tutti i possibili oggetti d'uso dei quali continua a favorire l'esistenza, ebbe un potente influsso sulla dottrina platonica delle idee eterne. La dottrina di Platone fu ispirata dalla parola ἰδέα o εἶδος ("configurazione" o "forma"), che egli usò per la prima volta in un contesto filosofico, e si fondò sulle esperienze della ποίησις o fabbricazione; e sebbene Platone si servisse della sua teoria per esprimere esperienze del tutto

differenti e forse molto piú "filosofiche", non mancò mai di trarre i suoi esempi dal campo del fare quando volle dimostrare la plausibilità di ciò che diceva[7]. L'idea eterna e unica che presiede a una moltitudine di cose deperibili deriva la sua plausibilità, nella dottrina di Platone, dalla permanenza e dalla unicità del modello conformemente al quale possono essere fatti molti oggetti deperibili.

Il processo del fare è esso stesso interamente determinato dalle categorie di mezzi e fine. La cosa fabbricata è un prodotto terminale nel duplice senso che il processo di produzione giunge in esso a un termine ("il processo scompare nel prodotto", come diceva Marx) ed è solo un mezzo per produrre questo fine. Il lavoro puro produce per il fine del consumo, ma poiché questo fine, la cosa che dev'essere consumata, difetta della permanenza dell'opera, la fine del processo non è determinata dal prodotto finale ma piuttosto dall'esaurimento della forza di lavoro, mentre i prodotti stessi, d'altro canto, ridiventano immediatamente mezzi, mezzi di sussistenza e di riproduzione della forza lavoro. Nel processo del fare invece la fine è qualcosa di determinato: avviene quando una cosa interamente nuova fornita di una sufficiente capacità di durata per rimanere al mondo come un'entità indipendente è stata aggiunta al mondo artificiale umano. Per quanto riguarda la cosa, il prodotto finale della fabbricazione, non è necessario che il processo sia ripetuto. L'impulso alla ripetizione viene dal bisogno dell'artefice di guadagnare i suoi mezzi di sussistenza, nel qual caso il suo operare coincide col suo lavorare; o da una richiesta di moltiplicazione nel mercato, nel qual caso l'artefice che desidera corrispondere a questa domanda ha aggiunto, come avrebbe detto Platone, l'arte di guadagnar denaro al suo mestiere. Il punto qui è che in entrambi i casi il processo è ripetuto per

ragioni esterne non come per la ripetizione costrittiva inerente al lavoro, dove si deve mangiare per lavorare e lavorare per mangiare.

Avere un inizio definito e una fine definita prevedibile è il segno distintivo della fabbricazione, che solo per questa caratteristica si distingue dalle altre attività umane. Il lavoro, preso nel movimento ciclico del processo vitale del corpo, non ha né un inizio né una fine. L'azione, anche se può avere un inizio definito, non ha mai, come vedremo, una fine prevedibile. Questo carattere dell'opera è riflesso nel fatto che il processo di fabbricazione, diversamente dall'azione, non è irreversibile: ogni cosa prodotta dalle mani umane può esserne distrutta, e di nessun oggetto d'uso c'è cosí urgente bisogno nel processo vitale che il suo produttore non possa sopravvivergli e permettersi la sua distruzione. L'*homo faber* è certo un signore e padrone, non solo perché è il padrone o si è elevato a padrone di tutta la natura, ma perché è padrone di se stesso e delle proprie opere. Non è cosí per l'*animal laborans*, che è soggetto alla necessità della sua vita, né per l'uomo d'azione, che rimane legato ai suoi simili. Solo con l'immagine del prodotto futuro l'*homo faber* è libero di produrre, e solo di fronte all'opera delle sue mani è libero di distruggere.

20. — *Strumentalità e* animal laborans

Dal punto di vista dell'*homo faber*, che si affida interamente agli arnesi primordiali delle sue mani, l'uomo è, come disse Benjamin Franklin, un "fabbricante di strumenti". Gli stessi strumenti che si limitano ad alleviare il fardello e a meccanizzare il lavoro dell'*animal laborans*, sono designati e inventati dall'*homo faber* per erigere un mondo di cose; e la loro adeguatez-

za e precisione è dettata da quei fini "oggettivi" che l'uomo può desiderare piuttosto che dalle necessità e dai bisogni soggettivi. Arnesi e strumenti sono oggetti cosí intensamente mondani che possiamo servircene come criterio per classificare l'intera civiltà. Tuttavia mai il loro carattere mondano è piú manifesto di quando sono usati nei processi di lavoro, dove certamente sono le sole cose tangibili che sopravvivono sia al lavoro che allo stesso processo di consumo. Per l'*animal laborans*, quindi, in quanto è soggetto al divorante processo della vita e in esso costantemente occupato, la durata e la stabilità del mondo sono principalmente rappresentati dagli arnesi e dagli strumenti che usa e in una società di lavoratori gli arnesi facilmente assumono un carattere o una funzione piú che meramente strumentale.

Le frequenti lagnanze che sentiamo sulla perversione dei fini e dei mezzi nella società moderna, sugli uomini che diventano servi delle macchine che hanno inventato e si "adattano" alle loro esigenze anziché usarle come strumenti per le necessità e i bisogni umani, hanno le radici nella effettiva situazione del lavoro. Ma dove la produzione consiste principalmente nella preparazione per il consumo, la stessa distinzione tra mezzi e fini, cosí altamente caratteristica delle attività dell'*homo faber*, è semplicemente priva di senso, e gli strumenti che l'*homo faber* inventò e con i quali venne in aiuto all'*animal laborans* perdono quindi il loro carattere strumentale una volta che egli ne usi. Entro il processo vitale, di cui il lavoro rimane una parte integrante e che non trascende mai, è ozioso porre questioni che presuppongono la categoria di mezzi e fine; è come se gli uomini lavorassero e consumassero per avere la forza di lavorare o se lavorassero per procacciarsi i mezzi di consumo.

Se consideriamo questa perdita della facoltà di distinguere chiaramente tra mezzi e fini in termini di

comportamento umano, possiamo dire che la libera disposizione e il libero uso di arnesi per uno specifico fine di produzione è sostituito dalla unificazione ritmica del corpo lavorante con il suo utensile, lo stesso movimento del lavoro agendo da forza unificante. Il lavoro, ma non l'opera, richiede per i migliori risultati un'esecuzione ritmicamente ordinata e, quando molti lavoratori sono insieme associati, esige una coordinazione ritmica di tutti i movimenti individuali. In questo movimento gli arnesi perdono il loro carattere strumentale e la chiara distinzione fra l'uomo e i suoi utensili, come quella fra l'uomo e i suoi fini, si oscura. Ciò che domina i processi di lavoro e tutti i processi operativi eseguiti secondo le modalità del lavoro non è né lo sforzo intenzionale dell'uomo né il prodotto che egli può desiderare, ma è il movimento del processo e il ritmo che esso impone ai lavoratori. Gli utensili da lavoro sono attratti in questo ritmo finché l'uomo e il suo arnese ruotano nello stesso movimento ricorrente, finché cioè nell'uso delle macchine, che di tutti gli utensili sono i piú convenienti alle prestazioni dell'*animal laborans*, non è piú il movimento del corpo che determina il movimento dell'utensile ma è il movimento della macchina che dirige i movimenti del corpo. Il punto è che nulla può essere meccanizzato piú agevolmente e meno artificialmente del ritmo del processo lavorativo, che a sua volta corrisponde al ritmo ricorrente altrettanto automatico del processo vitale e del suo metabolismo con la natura. È proprio perché l'*animal laborans* non usa arnesi e strumenti per costruire un mondo, ma per agevolare le fatiche del suo proprio processo vitale, che esso visse letteralmente in un mondo di macchine dall'epoca della rivoluzione industriale, e l'emancipazione del lavoro sostituí quasi tutti gli arnesi manuali con macchine che in un modo

o in un altro soppiantarono la forza di lavoro umana con la potenza superiore delle forze naturali.

La differenza decisiva tra arnesi e macchine risalta forse nel modo migliore nelle interminabili discussioni intorno al problema se sia l'uomo ad "adattarsi" alla macchina o se le macchine alla "natura" dell'uomo. Abbiamo indicato nel primo capitolo la ragione principale per cui una discussione del genere non può che essere oziosa: se la condizione umana consiste nell'essere condizionato dell'uomo, per cui ogni cosa, data o fatta dall'uomo, diventa immediatamente una condizione della sua ulteriore esistenza, l'uomo si "adatta" a un ambiente di macchine nel momento stesso in cui le progetta. Esse sono certamente diventate una condizione altrettanto inalienabile della nostra esistenza come gli arnesi e gli utensili lo furono per tutte le età precedenti. L'interesse della discussione, quindi, dal nostro punto di vista, sta piuttosto nel fatto che sia potuta sorgere questa questione di adattamento. Nessuno mai dubitò che l'uomo fosse adatto o abbisognasse di uno speciale adattamento agli arnesi che usava. Il caso delle macchine è del tutto diverso. Diversamente dagli arnesi artigianali, che in qualsiasi momento del processo operativo rimangono sempre servi delle mani, le macchine esigono che il lavoratore le serva, che egli adatti il ritmo naturale del suo corpo al loro movimento meccanico. Questo, certamente, non implica che gli uomini come tali si adattino o diventino servi delle loro macchine, ma significa che, fin tanto che dura l'operare alla macchina, il processo meccanico ha sostituito il ritmo del corpo umano. Anche l'arnese piú elaborato rimane un servo, incapace di guidare o di sostituire la mano. Anche la macchina piú primitiva guida il lavoro del corpo e può eventualmente sostituirlo del tutto.

Come accade spesso con gli sviluppi storici, sembra

che le implicazioni pratiche della tecnologia, della sostituzione cioè di arnesi e utensili con macchinario, siano venute in luce solo all'ultimo stadio, con l'avvento dell'automazione. Ai nostri fini, può essere utile richiamare, sia pur brevemente, le principali tappe dello sviluppo della tecnologia moderna dagli inizi dell'età moderna. Il primo passo, l'invenzione della macchina a vapore, che introdusse la rivoluzione industriale, era ancora caratterizzato dall'imitazione dei processi naturali e dall'uso di forze naturali per scopi umani, che non differivano in linea di principio dal vecchio uso della forza dell'acqua e del vento. Non il principio della macchina a vapore era nuovo, ma piuttosto la scoperta e l'uso delle miniere di carbone per alimentarla[9]. Gli arnesi meccanici di questo primo stadio imitano processi naturalmente noti; imitano anche e potenziano le attività naturali del corpo umano. Ma oggi ci si dice che "il maggior trabocchetto da evitare è l'asserzione che scopo del progetto meccanico sia la riproduzione del movimento delle mani dell'operatore o del lavoratore"[10].

Lo stadio successivo è principalmente caratterizzato dall'uso dell'elettricità ed è certo l'elettricità che determina la fase attuale dello sviluppo tecnico. Fase che non può piú essere descritta in termini di gigantesco allargamento e continuazione delle antiche arti e mestieri, e mondo al quale non si possono piú applicare le categorie dell'*homo faber*, per cui ogni strumento è mezzo per raggiungere un fine prescritto. Qui infatti non si usano piú i materiali come la natura li produce per noi, uccidendo i processi naturali o interrompendoli o imitandoli. In tutti questi casi, il nostro scopo era di mutare e denaturalizzare la natura per i nostri fini mondani, cosí che il mondo artificiale umano da una parte e la natura dall'altra restavano due unità distintamente separate. Oggi abbiamo cominciato a "crea-

re", per cosí dire a liberare processi naturali che non si sarebbero mai verificati senza di noi, e invece di circondare accuratamente il mondo artificiale umano di difese contro le forze elementari della natura, tenendole il piú possibile all'infuori del mondo umano, abbiamo incanalato queste forze, insieme alla loro potenza elementare, nel mondo stesso. Risultato è stata una vera e propria rivoluzione nel concetto di fabbricazione; la manifattura, che era sempre stata "una serie di passi separati", è diventata "un processo continuo", il processo della correggia di trasporto e della catena di montaggio[11].

L'automazione è lo stadio piú recente di questo sviluppo, che veramente "illumina l'intera storia del macchinismo"[12]. Essa certamente rimarrà il punto culminante dello sviluppo moderno, anche se l'età atomica e una tecnologia basata sulle scoperte nucleari le imporrà una fine piuttosto rapida. I primi strumenti di tecnologia nucleare, i vari tipi di bombe atomiche che, se liberate in sufficienti e nemmeno troppo grandi quantità, potrebbero distruggere tutta la vita organica sulla terra, rendono già abbastanza l'idea dell'enorme scala su cui si svolgerebbe una trasformazione. Non si tratterebbe piú di sprigionare i processi naturali elementari, ma di maneggiare sulla terra e nella vita di ogni giorno energie e forze quali ne esistono fuori della terra, nell'universo; e questo avviene già, ma solo nei laboratori dei fisici nucleari[13]. Se la tecnologia attuale consiste nell'incanalamento delle forze naturali nel mondo artificiale umano, la tecnologia futura consisterà ancora nell'incanalamento delle forze universali del cosmo che ci circonda nella natura della terra. Rimane da vedere se queste tecniche future trasformeranno la natura da come la conosciamo fin dall'inizio del nostro mondo, nello stesso grado o anche piú di quanto la tecnologia

moderna abbia modificato il modo d'essere del mondo artificiale umano.

L'incanalamento delle forze naturali nel mondo umano ha distrutto il carattere intenzionale del mondo, il fatto che gli oggetti siano il fine designato degli arnesi e degli utensili. È caratteristico di tutti i processi naturali il fatto che si verifichino senza l'aiuto dell'uomo, e sono naturali quelle cose che non son "fatte" ma si sviluppano autonomamente in ciò che diventano. (È questo anche il significato autentico della nostra parola "natura", sia che la facciamo derivare dalla sua radice latina *nasci* sia che risaliamo fino alla sua origine greca, φύσις, che viene da φύειν, scaturire, comparire.) Contrariamente ai prodotti delle mani umane, che devono essere realizzati passo per passo e in cui il processo di fabbricazione è interamente distinto dall'esistenza della cosa fabbricata, l'esistenza della cosa naturale non è separata dal processo attraverso cui viene in essere, ma in qualche modo vi si identifica: il seme contiene e, in un certo senso, già *è* l'albero, e l'albero cessa di essere se si arresta il processo di sviluppo attraverso il quale è venuto ad esistere. Questi processi considerati sul metro dei prodotti intenzionali umani, che hanno un inizio voluto e un fine definito, assumono un carattere di automatismo. Chiamiamo automatici tutti i processi di movimento spontanei e quindi fuori della portata di interferenze volontaristiche. Nelle forme di produzione contraddistinte dall'automazione, la distinzione tra operazione e prodotto, cosí come la precedenza del prodotto sull'operazione (data solo dai mezzi per produrre il fine), non ha piú senso ed è già superata[14]. Le categorie dell'*homo faber* e del suo mondo sono inapplicabili qui proprio come nella natura e nell'universo naturale. Ecco perché, sia detto per inciso, i moderni sostenitori dell'automazione partono lancia in resta contro la visione meccanicistica della

natura e contro l'utilitarismo pratico del diciottesimo secolo, cosí caratteristici dell'orientamento dell'*homo faber*.

La discussione del problema globale della tecnologia, cioè della trasformazione della vita e del mondo operata dall'introduzione della macchina, è stata stranamente sviata da una troppo esclusiva concentrazione sul servizio o sul disservizio che le macchine rendono agli uomini. Qui l'assunto è che ogni arnese o utensile sia principalmenute designato a rendere la vita umana piú facile e il lavoro umano meno penoso. La loro strumentalità è intesa esclusivamente in questo senso antropocentrico. Ma la strumentalità di arnesi e strumenti è assai piú strettamente connessa agli oggetti che è destinata a produrre e il loro mero "valore umano" è ristretto all'uso che l'*animal laborans* ne fa. In altre parole, l'*homo faber* inventò arnesi e utensili al fine di erigere un mondo e non — o almeno non principalmente — per coadiuvare il processo vitale umano. La questione, quindi, non è tanto di vedere se siamo i padroni o gli schiavi delle nostre macchine, ma se le macchine servono ancora il mondo e le sue cose, o se, al contrario, con l'automatismo dei loro processi abbiano cominciato a dominare e anche a distruggere il mondo e le cose.

Certo è che il processo automatico ininterrotto della fabbricazione non solo ha tolto di mezzo il "pregiudizio incontrollato" che "la mano dell'uomo guidata dal cervello rappresentá l'optimum dell'efficienza"[15], ma anche la convinzione tanto piú importante che le cose del mondo attorno a noi dipendano dai disegni umani e siano costruite secondo i criteri umani dell'utilità o della bellezza. Al posto di entrambe, che sono criteri mondani, sono subentrati prodotti che ancora adempiono certe "funzioni basilari" ma la cui forma sarà sostanzialmente determinata dall'operazione della macchi-

na. Le "funzioni basilari" sono naturalmente le funzioni del processo vitale dell'animale umano, poiché nessun'altra funzione è basilarmente necessaria, ma il prodotto stesso — non solo le sue variazioni, ma anche la "totale trasformazione in un nuovo prodotto" — dipenderanno interamente dalla capacità della macchina[16]. Progettare oggetti per la capacità operativa della macchina invece di progettare macchine per la produzione di certi oggetti potrebbe essere l'esatto capovolgimento delle categorie di mezzi e fini se queste avessero ancora qualche significato. Ma anche il fine piú generale, la liberazione di forza umana, che veniva normalmente assegnato alle macchine, è ora concepito come una meta secondaria e trascurabile, inadeguata al potenziale "sbalorditivo incremento in efficienza"[17] che vorrebbe limitare. Come stanno le cose oggi, è diventato altrettanto privo di senso descrivere questo mondo di macchine in termini di mezzi e fini come lo è sempre stato chiedere alla natura se produca il seme per produrre l'albero o l'albero per produrre il seme. Analogamente è probabile che il processo continuo corrispondente all'incanalamento dei processi interminabili della natura nel mondo umano, anche se avrà modo di distruggere il mondo in quanto artificio umano, provvederà di beni di prima necessità con altrettanta illimitata abbondanza la specie "genere umano" come fece la natura stessa prima che gli uomini erigessero la loro dimora artificiale sulla terra e innalzassero tra sé e la natura una barriera.

Per una società di lavoratori, il mondo delle macchine è diventato un sostituto del mondo reale, anche se questo pseudo-mondo non può assolvere al compito piú importante dell'artificio umano, che è di offrire ai mortali una dimora piú permanente e piú stabile di quanto loro stessi non siano. Nel processo operativo continuo, questo mondo di macchine sta anche per-

dendo quel carattere indipendente che gli arnesi e gli utensili e i primi macchinari dell'età moderna possedevano in misura cosí eminente. I processi naturali da cui trae alimento progressivamente lo assimilano al processo biologico, cosí che gli apparecchi che una volta maneggiavamo liberamente cominciano ad apparire "gusci annessi al corpo umano come al corpo di una tartaruga". Vista sotto l'angolazione di questo sviluppo, la tecnologia non sembra piú essere "il prodotto di uno sforzo umano cosciente per estendere il potere materiale, ma piuttosto uno sviluppo biologico dell'umanità in cui le strutture innate dell'organismo umano sono trapiantate in misura sempre crescente nell'ambiente circostante"[18].

21. — *Strumentalità e* homo faber

Gli utensili e gli strumenti dell'*homo faber*, da cui deriva la piú fondamentale esperienza di strumentalità, determinano ogni opera e fabbricazione. In questo campo è vero che il fine giustifica i mezzi; di piú, li produce e li organizza. Il fine giustifica la violenza fatta alla natura per strapparle la materia prima, come il legno giustifica l'uccisione dell'albero e il tavolo la distruzione del legno. In ordine al prodotto finale, vengon disegnati gli arnesi e inventati gli utensili, e il prodotto finale organizza lo stesso processo di fabbricazione, decide circa gli specialisti necessari, la misura della cooperazione, il numero degli assistenti, ecc. Durante il processo di lavorazione, ogni cosa è giudicata in termini di convenienza e utilità per il fine desiderato e per nient'altro.

Lo stesso metro di mezzi e fine si applica al prodotto. Benché sia un fine rispetto ai mezzi con cui fu prodotto e sia il fine del processo di fabbricazione, esso

non diventa mai, per cosí dire, un fine in se stesso, o almeno non lo diventa finché rimane un oggetto d'uso. La sedia, che è il fine del falegname, può mostrare la sua utilità solo ridiventando un mezzo, sia come cosa che può essere impiegata a render confortevole la vita data la sua capacità di durata, sia come mezzo di scambio. Il guaio del criterio di utilità che si applica alla attività di fabbricazione è che la relazione fra mezzi e fini su cui si basa è simile a una catena in cui ogni fine serva ancora come mezzo in un altro contesto. In altre parole, in un mondo strettamente utilitaristico, ogni fine è destinato a essere di breve durata e venir trasformato in mezzo per qualche altro fine[19].

Questa perplessità, inerente a ogni coerente utilitarismo, la filosofia dell'*homo faber* per eccellenza, può essere teoreticamente diagnosticata come un'innata incapacità di capire la distinzione tra utilità e significatività intenzionale, espressa linguisticamente nella differenza tra "al fine di" e "in vista di". Cosí l'ideale dell'utilizzabilità permeante una società di artigiani — come quello del comfort in una società di lavoratori, o l'ideale dell'acquisizione dominante le società commerciali — non è piú una questione di utilità ma di significato. È "in vista de" l'utilità in generale che l'*homo faber* giudica e fa ogni cosa in termini di "al fine di". L'ideale stesso dell'utilità, come gli ideali di altre società, non può piú esser concepito come qualcosa che serve a qualche altra cosa. Evidentemente non c'è risposta alla domanda che Lessing pose una volta ai filosofi utilitaristici del suo tempo: "E qual è l'uso dell'uso?" L'elemento di perplessità dell'utilitarismo è che rimane preso nella catena interminabile dei mezzi e dei fini senza arrivare mai ad un principio che giustifichi la categoria dei mezzi e del fine, cioè dell'utilità stessa. L'"al fine di" è diventato il contenuto del-

l'"in vista di". In altre parole l'utilità posta come significato genera l'assenza di significato.

Nell'ambito della categoria dei mezzi e del fine, e fra le esperienze di strumentalità che governano il mondo intero degli oggetti d'uso e dell'utilità, non c'è modo di determinare la catena dei mezzi e dei fini e di impedire che ogni fine non possa essere usato anche come mezzo, se non dichiarando che una cosa o un'altra è "un fine in sé". Nel mondo dell'*homo faber*, dove tutto deve essere di qualche uso, cioè deve prestarsi come strumento per acquistare qualcos'altro, il significato stesso può apparire solo come un fine, come un "fine in se stesso" che è in pratica o una tautologia applicata a tutti i fini o una contraddizione in termini. Infatti un fine, una volta raggiunto, cessa di essere un fine e perde la sua capacità di guidare e giustificare la scelta dei mezzi, di organizzarli e produrli. È ora diventato un oggetto fra gli oggetti, è stato aggiunto, cioè, all'enorme arsenale dei dati da cui l'*homo faber* seleziona liberamente i suoi mezzi per perseguire i suoi fini. Il significato, invece, deve essere permanente e non perder nulla del proprio carattere, quando è acquisito, o, piuttosto, trovato dall'uomo, altrimenti manca l'uomo ed è mancato da lui. L'*homo faber*, in quanto non è che un fabbricante e non pensa che in termini di mezzi e fini che scaturiscono direttamente dalla sua opera, è altrettanto incapace di intendere il significato come l'*animal laborans* di capire la strumentalità. E come gli utensili e gli strumenti che l'*homo faber* usa per edificare il mondo diventano per l'*animal laborans* il mondo stesso, cosí la significatività di questo mondo, che in effetti è al di fuori della portata dell'*homo faber*, diventa per lui il paradossale "fine in se stesso".

La sola via d'uscita dal dilemma della mancanza di significato in ogni filosofia strettamente utilitaristica è

di staccarsi dal mondo oggettivo delle cose d'uso e ritornare sulla soggettività dell'uso stesso. Solo in un mondo strettamente antropocentrico, dove colui che usa, cioè l'uomo stesso, diventa l'ultimo termine che pone un punto d'arresto alla catena interminabile dei mezzi e dei fini, l'utilità in quanto tale può acquistare la dignità del significato. Tuttavia la tragedia è che nel momento in cui l'*homo faber* sembra aver trovato un equilibrio nei termini della propria attività, comincia a degradare il mondo delle cose, il fine e il prodotto finale della propria mente e delle proprie mani; se l'uomo, il soggetto dell'uso, è il piú alto fine, "la misura di tutte le cose", allora non solo la natura, trattata dall'*homo faber* quasi come la "materia bruta" su cui lavorare, ma anche le stesse cose "che hanno un valore" diventano meri mezzi, perdendo quindi il loro intrinseco "valore".

L'utilitarismo antropocentrico dell'*homo faber* ha trovato la sua piú grande espressione nella formula kantiana che nessun uomo deve mai diventare un mezzo ad un fine, che ogni essere umano è un fine in se stesso. Anche se troviamo in precedenza (per esempio nell'insistenza di Locke che nessun uomo ha diritto di possedere il corpo di un altro o di usare la sua forza) una consapevolezza delle conseguenze fatali che uno spregiudicato e incontrollato pensare in termini di mezzo e fine deve invariabilmente comportare nel dominio politico, è solo in Kant che la filosofia dei primi stadi dell'età moderna si libera interamente dalle piattezze del senso comune che troviamo sempre dove l'*homo faber* pone i criteri della società. La ragione è, naturalmente, che Kant non intendeva formulare o concettualizzare i dogmi dell'utilitarismo del suo tempo, ma al contrario voleva prima di tutto relegare al suo posto la categoria mezzo-fine e impedire che venisse usata nel campo dell'azione politica. La sua formula, tuttavia,

non può smentire la propria origine dal pensiero utilitaristico piú di quanto non possa farlo l'altra sua famosa e pure intimamente paradossale interpretazione dell'attitudine umana verso i soli oggetti che non sono "per l'uso", cioè le opere d'arte nelle quali egli diceva prendiamo "piacere senza interesse"[20]. Infatti la stessa operazione che instaura l'uomo come il "fine supremo" gli permette di "assoggettare tutto in natura ad esso"[21], cioè di degradare la natura e il mondo in meri mezzi, derubando entrambi della loro autonoma dignità. Nemmeno Kant poté risolvere la perplessità o illuminare la cecità dell'*homo faber* per quanto riguarda il problema del significato, senza volgersi al paradossale "fine in se stesso", e questa perplessità sta nel fatto che mentre solo la fabbricazione con la sua strumentalità è capace di edificare un mondo, questo stesso mondo diventa privo di valore come il materiale impiegato, un mero mezzo per ulteriori fini, se si permette che i criteri che lo governarono ai suoi inizi possano dominarlo dopo la sua istituzione.

Kant come Marx: v. n. 22, p. 382

L'uomo, nella misura in cui è *homo faber*, strumentalizza, e la sua strumentalizzazione comporta una degradazione di tutte le cose in mezzi, la loro perdita di valore intrinseco e indipendente, cosí che non solo gli oggetti di fabbricazione ma anche "la terra in generale e tutte le forze della natura", che evidentemente sorsero senza l'intervento dell'uomo e hanno un'esistenza indipendente dal mondo umano, perdono il loro valore "perché non presentano la reificazione che viene dall'opera"[22]. Non fu per altro che per questa attitudine dell'*homo faber* verso il mondo che i greci nel loro periodo classico dichiararono βαναυσικός l'intero campo delle arti e dei mestieri, dove gli uomini operavano con strumenti e facevano qualcosa non per sé stessi ma per produrre dell'altro; termine quello, che forse si può rendere nel modo migliore con "fili-

steo", implicando volgarità di pensare e di agire in termini di espediente. La violenza di questo disprezzo non cesserà mai di sbalordirci se pensiamo che i grandi maestri della scultura e dell'architettura greca non erano affatto esclusi dal verdetto.

In giudicato è, naturalmente, non la strumentalità, l'uso di mezzi per raggiungere un fine, come tale, ma piuttosto la generalizzazione dell'esperienza di fabbricazione in cui l'utilizzabilità e l'utilità son posti come gli orizzonti estremi della vita e del mondo degli uomini. Questa generalizzazione è inerente all'attività dell'*homo faber*, perché l'esperienza dei mezzi e del fine, come si presenta nella fabbricazione, non scompare col prodotto finito, ma si estende alla sua destinazione ultima, che è di servire da oggetto d'uso. La strumentalizzazione del mondo intero e della terra, questa svalutazione senza limite di ogni cosa, questo processo di progressiva asignificatività in cui ogni fine è trasformato in un mezzo e che può essere arrestato solo dal farsi l'uomo signore e padrone di tutte le cose, non scaturisce direttamente dal processo di fabbricazione; infatti dal punto di vista della fabbricazione il prodotto finito è un fine in se stesso, un'entità durevole indipendente dotato di un'esistenza propria, come è un fine in se stesso l'uomo nella filosofia politica di Kant. Solo in quanto la fabbricazione produce principalmente oggetti d'uso, il prodotto finito diventa ancora un mezzo, e solo in quanto il processo vitale si impossessa delle cose e le usa per i suoi scopi, la strumentalità produttiva e limitata della fabbricazione si trasforma nell'illimitata strumentalizzazione di qualsiasi cosa esista.

È evidente che i greci temevano questa svalutazione del mondo e della natura col suo inerente antropocentrismo — l'opinione "assurda" che l'uomo sia l'essere più alto e che ogni altra cosa sia soggetta alle esigenze della vita umana (Aristotele) — non meno di quanto

24.10.65

disprezzavano la pura volgarità di ogni coerente utilitarismo. Fino a che punto fossero consapevoli delle conseguenze del vedere nell'*homo faber* la piú alta possibilità umana, è forse illustrato nel modo piú efficace dal famoso argomento di Platone contro Protagora e la sua affermazione apparentemente ovvia che "l'uomo è la misura di tutte le cose d'uso (χρήματα), dell'esistenza di quelle che sono e della non-esistenza di quelle che non sono"[23]. (Protagora evidentemente non diceva: "l'Uomo è la misura di tutte le cose", come la tradizione e le traduzioni convenzionali gli hanno fatto dire.) Il punto della questione è che Platone vide subito che se si considera l'uomo la misura di tutte le cose d'uso, è l'uomo che usa e strumentalizza e non l'uomo che parla e fa o l'uomo che pensa, cui deve riferirsi il mondo. E poiché è nella natura dell'uomo che usa e strumentalizza di vedere ogni cosa come mezzo a un fine — ogni albero come potenziale legno — questo significa che l'uomo diventa la misura non solo delle cose la cui esistenza dipende da lui, ma letteralmente di tutto ciò che esiste.

In questa interpretazione platonica, Protagora appare in effetti come precursore di Kant, dato che se l'uomo è la misura di tutte le cose, l'uomo è la sola cosa che sfugge alla relazione mezzo-fine, il solo fine in sé, che può servirsi di ogni altra cosa come mezzo. Platone sapeva bene che le possibilità di produrre oggetti d'uso e di trattare tutte le cose di natura come potenziali oggetti d'uso sono illimitate come i bisogni e i talenti degli esseri umani. Se si permette che i criteri dell'*homo faber* pervadano il mondo finito come devono necessariamente presiedere alla costituzione di questo mondo, allora l'*homo faber* si servirà di ogni cosa e considererà ogni cosa che è come un mero mezzo per sé. Giudicherà ogni cosa come se appartenesse alla classe delle χρήματα, degli oggetti d'uso, cosí che,

di dove nasce il soggettivismo (anche speculativo) dai criteri dell'homo faber, dice H.

per seguire lo stesso esempio di Platone, il vento non sarà piú inteso nel suo giusto senso come una forza naturale, ma sarà considerato esclusivamente riguardo ai bisogni umani di calore o di fresco — il che, evidentemente, significa che il vento come qualcosa di oggettivamente dato è stato eliminato dall'esperienza umana. È a cagione di queste conseguenze che Platone, il quale alla fine della sua vita richiama ancora una volta nelle leggi il detto di Protagora, replica con una formula quasi paradossale: non l'uomo — che ispirato dai suoi bisogni e dai suoi talenti desidera usare ogni cosa e quindi finisce col privare tutte le cose del loro valore intrinseco — ma "dio è la misura anche dei meri oggetti d'uso"[24].

22. — *Il mercato di scambio*

Marx — in uno dei molti passaggi che testimoniano del suo eminente senso storico — osservò una volta che la definizione di Benjamin Franklin dell'uomo come produttore di arnesi è caratteristica della "Yankeedom", cioè dell'età moderna, allo stesso modo che la definizione dell'uomo come animale politico lo fu per l'antichità[25]. La verità di questa osservazione sta nel fatto che l'età moderna fu altrettanto intenta ad escludere l'uomo politico, cioè l'uomo che agisce e parla, dal suo dominio pubblico, come l'antichità ad escludervi l'*homo faber*. In entrambi i casi l'esclusione non fu cosa ovvia, come l'esclusione dei lavoratori e delle classi nullatenenti fino alla loro emancipazione nel diciannovesimo secolo. L'età moderna fu naturalmente consapevole che il dominio politico non fu sempre e non doveva essere necessariamente una mera funzione della "società", destinata a proteggere il lato produttivo sociale della natura umana attraverso l'amministrazio-

ne governativa, ma riguardò ogni cosa che andasse al di là dell'imposizione della legge e dell'ordine come "chiacchiera oziosa" e "vanagloria". La capacità umana su cui basò la sua esaltazione della naturale innata produttività della società fu l'indiscutibile produttività dell'*homo faber*. Di converso, l'antichità conobbe bene tipi di comunità in cui non il cittadino della πόλις e non la *res publica* come tale stabilivano e determinavano il contenuto del dominio pubblico, ma dove la vita pubblica dell'uomo ordinario era ristretta a "lavorare per il popolo", in senso lato, cioè a essere un δημιουργός, uno che lavora per il popolo in quanto distinto da un οἰκητής, un lavoratore domestico e quindi uno schiavo[26]. Il tratto distintivo di queste comunità non politiche era che il loro luogo pubblico, ἀγορά, non era un luogo di convegno dei cittadini, ma un mercato dove gli artigiani potevano esibire e scambiare i loro prodotti. In Grecia, inoltre, si esplicò la sempre frustrata ambizione di tutti i tiranni di scoraggiare i cittadini dal preoccuparsi degli affari pubblici, dal perder tempo in improduttivi ἀγορεύειν e πολιτεύεσθαι, e di trasformare l'ἀγορά in una raccolta di banchi di vendita come i bazaar del dispotismo orientale. Ciò che caratterizzava questi mercati e piú tardi caratterizzò i distretti commerciali e artigianali delle città medievali, era che allo spiegamento delle merci per la vendita si accompagnava uno sfoggio della loro produzione. La "produzione cospicua" (parafrasando il termine di Veblen) non è, in effetti, meno un tratto di una società di produttori di quanto il "consumo cospicuo" è una caratteristica di una società di lavoratori.

Diversamente dall'*animal laborans*, la cui vita sociale è extra-mondana e simile a quella del gregge e che quindi è incapace di edificare e abitare un dominio pubblico costituito come mondo, l'*homo faber* è pienamente in grado di avere un suo dominio pubbli-

"vita" del lavoratore, e homo faber.

Come si distingue l'uomo dalla bestia secondo Adam Smith. Cfr. Marx (9-1, pp. 369-70)

co, anche se non sarà un dominio politico, propriamente parlando. Il suo dominio pubblico è il mercato di scambio, dove può mostrare i prodotti delle sue mani e raccogliere la stima che gli è dovuta. Questa inclinazione all'esibizione è strettamente connessa con la "propensione a trafficare, barattare e scambiare una cosa per un'altra", che secondo Adam Smith distingue l'uomo dall'animale[27]. Essenziale è che l'*homo faber*, il costruttore del mondo e il produttore di cose, può stabilire relazioni con altre persone solo attraverso lo scambio dei rispettivi prodotti, perché questi stessi sono sempre prodotti nell'isolamento. La *privacy*, che gli albori dell'età moderna esaltarono come supremo diritto di ciascun membro della società, era effettivamente la garanzia dell'isolamento, senza di cui nessun'opera poteva esser prodotta. Non gli astanti e gli spettatori sul mercato medievale, dove l'artigiano nel suo isolamento era esposto alla luce del pubblico, ma solo il sorgere del dominio sociale, dove gli altri non si contentano di guardare, giudicare e ammirare ma desiderano essere ammessi alla compagnia dell'artigiano e partecipare da eguali al processo operativo, minacciò lo "splendido isolamento" dell'operatore e intaccò le nozioni di competenza ed eccellenza. Questo isolamento dagli altri è la condizione necessaria di ogni maestria, che consiste nell'esser soli con l'"idea", l'immagine mentale della cosa da creare. Questa maestria, diversamente dalle forme politiche di dominazione, è eminentemente signoria di cose e materiali e non signoria di persone. Questa, infatti, è del tutto secondaria all'attività artigiana, e le parole "operaio" e "mastro" — *ouvrier* e *maître* — erano originalmente usate come sinonimi[28].

La sola compagnia che scaturisce direttamente dall'operare è quella che deriva dalla necessità del maestro di avere degli assistenti o dal suo desiderio di educare

altri alla sua arte. Ma la distinzione tra la sua perizia e l'aiuto inesperto è temporanea, come la distinzione fra adulti e fanciulli. Non c'è niente di piú estraneo e anche di piú esiziale all'opera del lavoro di gruppo, che in realtà è solo una varietà della divisione del lavoro e presuppone "la rottura delle operazioni nei loro semplici movimenti costitutivi"[29]. Il gruppo, il soggetto, a piú teste di ogni produzione condotta secondo il principio della divisione del lavoro, ha la stessa coesione delle parti che formano un intero, e ogni tentativo di isolamento da parte dei membri del gruppo sarebbe fatale alla produzione. Ma non è solo di questa coesione che manca il maestro artefice, mentre è attivamente impegnato nella produzione; le forme specificamente politiche dell'essere insieme con altri, agendo di concerto e scambiandosi opinioni, sono completamente fuori della portata della sua produttività. Solo quando smette di lavorare e il suo prodotto è finito egli può abbandonare il suo isolamento.

Storicamente l'ultimo dominio pubblico, l'ultimo luogo di incontro per lo meno connesso con l'attività dell'*homo faber*, è il mercato di scambio su cui sono esposti i suoi prodotti. La società commerciale, caratteristica dei primi stadi dell'età moderna o degli inizi del capitalismo manifatturiero, scaturí da questa "produzione abbondante" con la sua concomitante brama per le possibilità universali di traffico e baratto, e la sua fine venne col sorgere del lavoro e della società di lavoro che sostituí la produzione abbondante e il suo orgoglio con il "consumo abbondante" e la sua concomitante vanità.

La gente che si incontrava sul mercato di scambio, a vero dire, non erano piú i fabbricanti stessi, essi non vi convenivano come persone, ma come possessori di beni e di valori di scambio, realtà largamente chiarita da Marx. In una società in cui lo scambio di prodotti

è diventato la principale attività pubblica, anche i lavoratori messi a fronte dei "possessori di denaro e di beni", diventano proprietari, "possessori della loro forza lavoro". È solo a questo punto che la famosa alienazione di sé di Marx, la degradazione degli uomini in beni, interviene, e questa degradazione è caratteristica della situazione del lavoro in una società manifatturiera che giudica gli uomini non come persone ma come produttori, in relazione alla qualità dei loro prodotti. Una società di lavoro, al contrario, giudica gli uomini in relazione alle funzioni che assolvono nel processo lavorativo; mentre la forza lavoro agli occhi dell'*homo faber* è solo il mezzo per produrre il fine necessariamente superiore, sia questo un oggetto d'uso o un oggetto per lo scambio, la società di lavoro invece conferisce alla forza lavoro lo stesso valore piú elevato che riserva alla macchina. In altre parole, questa società è solo apparentemente piú "umana", anche se è vero che sotto le sue condizioni il pregio del lavoro umano sale in misura tale che può sembrare piú valutato e apprezzabile di qualsiasi materiale o fattore; in pratica essa adombra solo qualcosa di anche piú "apprezzabile", e cioè lo sfrenato funzionamento della macchina il cui tremendo potere prima standardizza e poi svaluta tutte le cose in beni di consumo.

La società commerciale, o il capitalismo nei suoi primi stadi quando era ancora posseduto da uno spirito ferocemente competitivo e acquisitivo, è ancora retta dalle modalità dell'*homo faber*. Quando l'*homo faber* esce dal suo isolamento, appare come un mercante o trafficante e fonda su questa qualità il mercato di scambio. Questo mercato deve esistere prima del sorgere di una classe manifatturiera, che poi produce esclusivamente per il mercato, produce cioè oggetti di scambio piuttosto che d'uso. In questo processo dall'artigianato isolato alla manifattura per il mercato di

scambio, il prodotto finito cambia in qualche misura la sua qualità, ma non del tutto. La durata, che sola determina se una cosa può esistere come cosa e resistere nel mondo come entità distinta, rimane il criterio supremo, anche se non rende piú una cosa adatta all'uso ma piuttosto "ad essere accumulata in anticipo" per lo scambio futuro[30].

Questo è il mutamento di qualità che si riflette nella distinzione corrente tra valore d'uso e di scambio, il secondo in rapporto al primo come il mercante o trafficante al fabbricante manifatturiero. Quando l'*homo faber* fabbrica oggetti d'uso lo fa non solo nella *privacy* dell'isolamento ma anche per la *privacy* del loro uso, da cui emergono e compaiono nel dominio pubblico quando diventano beni sul mercato di scambio. È stato frequentemente osservato e purtroppo altrettanto frequentemente dimenticato che il valore, essendo "un'idea di proporzione tra il possesso di una cosa e di un'altra nella concezione di un uomo"[31], "significa sempre valore di scambio"[32]. Infatti è solo nel mercato di scambio, in cui ogni cosa può essere scambiata con qualche altra, che tutte le cose, siano prodotti del *labor* o dell'*operare*, beni di consumo o oggetti d'uso, necessari per la vita del corpo o l'agio del vivere o la vita della mente, diventano "valori". Questo valore esiste solo nella stima del dominio pubblico dove la cosa appare come bene, e non è il lavoro, né l'opera, né il capitale, né il profitto, né il materiale che conferisce tale valore a un oggetto, ma solo ed esclusivamente il dominio pubblico dove compare per essere stimato, richiesto o rifiutato. Il valore è la qualità che una cosa non può mai possedere in privato ma acquista immediatamente dal momento in cui appare in pubblico. Questo "valore di mercato", come lo definí molto chiaramente Locke, non ha niente a che fare con "l'intrinseco valore naturale di ogni cosa"[33] che è una qualità

valore intrinseco degli oggetti e loro valore di scambio

oggettiva della cosa stessa, "estranea alla volontà dell'individuo che acquista o vende, inerente alla cosa, esistente, sia che piaccia o no, e che dev'essere riconosciuto"[34]. Il valore intrinseco di una cosa può essere modificato solo modificando la cosa stessa — cosí si distrugge il valore di un tavolo privandolo di una delle sue gambe — mentre il "valore di mercato" di un bene in commercio è mutato dall'"alterazione della proporzione fra quel bene e un altro"[35].

I valori, in altre parole, diversamente dalle cose o dai gesti o dalle idee, non sono mai prodotti di una specifica attività umana, ma sorgono ogni volta che i prodotti sono attirati nella mutevole relatività dello scambio tra membri della società. Nessuno, come insisteva giustamente Marx, visto "nel suo isolamento produce valori", e nessuno, avrebbe potuto aggiungere, nel suo isolamento se ne cura; le cose o le idee o gli ideali morali "diventano valori solo nel loro tessuto di relazioni sociali"[36].

La confusione nell'economia classica[37], e la peggior confusione insita nell'uso del termine "valore" in filosofia, furono originariamente provocate dal fatto che l'antica parola "*worth*", che ancora troviamo in Locke, fu soppiantata dal termine, apparentemente piú scientifico, "valore d'uso". Anche Marx accettò questa terminologia e, in linea con la sua repugnanza per il dominio pubblico, vide coerentemente nella rinuncia al valore d'uso per il valore di scambio il peccato originale del capitalismo. Ma contro questo peccato di una società commerciale, dove il mercato di scambio è il piú importante luogo pubblico e dove quindi ogni cosa diventa un valore scambiabile, un bene, Marx non invoca l'"intrinseco", oggettivo valore in sé della cosa. In sua vece pone la funzione delle cose nel processo del consumo umano che non conosce né pregio oggettivo intrinseco né valore soggettivo e determinato socialmen-

te. Nella distribuzione socialista in parti eguali di tutti i beni fra tutti coloro che lavorano, ogni cosa tangibile si dissolve in una mera funzione nel processo di rigenerazione della vita e della forza lavoro.

Tuttavia non tutto si esaurisce in questa confusione verbale.

La ragione dell'ostinato attaccamento di Marx al termine "valore d'uso", come dei numerosi vani tentativi di trovare qualche fonte oggettiva — il lavoro, o la terra, o il profitto — all'origine dei valori, era la difficoltà per tutti di accettare il semplice fatto che nessun "valore assoluto" esiste nel mercato di scambio, che è la vera sfera dei valori e la circostanza d'altra parte che il cercarlo era qualcosa di molto vicino al tentativo di quadrare il cerchio. La tanto deplorata svalutazione di tutte le cose, cioè la perdita del loro valore intrinseco, interviene con la loro trasformazione in valori o beni perché da quel momento in avanti esistono solo in relazione a qualche altra cosa che può essere acquistata in loro vece. La relatività universale per cui una cosa esiste solo in relazione ad altre cose, e la perdita del pregio intrinseco, per cui piú nulla possiede un valore "oggettivo" indipendente dal gioco della domanda e dell'offerta, sono inerenti al concetto stesso di valore[38]. La ragione per cui questa evoluzione che sembra inevitabile in una società commerciale, diventò una fonte profonda di disagio e arrivò forse a costituire il principale problema della nuova scienza economica non fu nemmeno la relatività come tale, ma piuttosto il fatto che l'*homo faber*, la cui intera attività è determinata dall'uso costante di metri, misure, regole e criteri, non poté sopportare la perdita delle misure "assolute". Infatti il denaro, che serve da comun denominatore per la varietà delle cose in modo che possano essere scambiate le une con le altre, non possiede l'esistenza indipendente e oggettiva, trascendente tutti

(Infatti: ci sono strumenti oggettivi (se non assoluti) per ottenere la "misura" più o meno costante e universale di tutte le "dimensioni" di un oggetto, tranne quella "dimensione" così interessante che è il suo valore (economico))

gli usi e sopravvivente a qualsiasi manipolazione, che possiedono il metro e ogni altra misura rispetto alle cose che sono destinati a misurare e agli uomini che le maneggiano.

È questa perdita di metri e regole universali, senza di cui nessun mondo può mai esser edificato dall'uomo, che Platone già percepiva nella proposta protagorea di stabilire l'uomo, il fabbricante delle cose, e l'uso che egli ne fa, come loro suprema misura. Questo mostra come la relatività del mercato di scambio sia strettamente connessa con la strumentalità emergente dal mondo dell'artigiano e dell'esperienze della fabbricazione. La prima si sviluppa coerentemente dalla seconda. La risposta di Platone, tuttavia — non l'uomo, ma un "dio è la misura di tutte le cose" — sarebbe un gesto vuoto e moralistico se fosse vero, come pretendono i moderni, che la strumentalità in veste di utilità regge il dominio del mondo finito cosí esclusivamente come regge l'attività che ha fatto sorgere il mondo e le cose.

23. — *La permanenza del mondo e l'opera d'arte*

Fra le cose che danno all'edificio umano la stabilità senza di cui non potrebbe mai essere una dimora sicura per gli uomini, c'è una quantità d'oggetti che a rigore sono privi di qualsiasi utilità e, per di piú, poiché sono unici, non sono scambiabili e quindi sfidano il livellamento sulla base di un comun denominatore come il denaro; se entrano nel mercato di scambio, il loro prezzo può essere fissato solo arbitrariamente. Inoltre, la giusta posizione verso un'opera d'arte non è certamente quella di "usarla"; essa al contrario dev'essere allontanata accuratamente dall'intero contesto degli oggetti d'uso perché trovi il proprio posto nel mondo.

Dev'essere anche sottratta alle esigenze e ai bisogni della vita quotidiana, con cui ha meno contatto che con ogni altra cosa. Se questa mancanza d'utilità sia sempre stata pertinente gli oggetti d'arte o se l'arte primitivamente servisse ai cosiddetti bisogni religiosi degli uomini come gli oggetti d'uso ordinari servono ai bisogni piú ordinari, è cosa che non ci interessa. Anche se l'origine storica dell'arte fosse di carattere esclusivamente religioso e mitologico, il fatto è che l'arte è sopravvissuta gloriosamente al suo sceveramento dalla religione, dalla magia e dal mito.

Data la loro straordinaria permanenza, le opere d'arte sono le piú intensamente mondane di tutte le cose sensibili; la loro durata è quasi inintaccata dall'effetto corrosivo dei processi naturali, perché non sono soggette all'uso delle creature viventi, un uso che, lungi dal realizzare la loro funzione implicita — come la funzione di una sedia è realizzata quando qualcuno ci si siede sopra — può solo distruggere. La loro durata è di un ordine superiore rispetto a quella di cui tutte le cose abbisognano per esistere. In questa permanenza, la vera stabilità dell'edificio umano che, essendo abitato e usato da mortali, non può mai essere assoluto, raggiunge una rappresentazione di sé. Non c'è altra sede in cui la mera durata del mondo delle cose appare in tale purezza e limpidezza, nessuna in cui l'oggetto-mondo si rivela cosí spettacolarmente come la casa non-mortale per esseri mortali. È come se la stabilità mondana fosse divenuta trasparente nella permanenza dell'arte, cosí che un preannuncio d'immortalità, non l'immortalità dell'anima o della vita ma di un che di immortale conseguito da mani mortali, è divenuto sensibilmente presente, per risplendere ed essere visto, per risuonare ed essere udito, per parlare ed essere ascoltato.

La sorgente immediata dell'opera d'arte è la facoltà

umana di pensiero, come la "propensione al traffico e al baratto" lo è degli oggetti di scambio, e come la capacità d'uso è sorgente delle cose d'uso. Queste sono facoltà dell'uomo e non meri attributi dell'animale umano come le sensazioni, i desideri e i bisogni, cui esse sono connesse e che spesso costituiscono il loro contenuto. Queste proprietà umane sono prive di rapporto col mondo che l'uomo crea per farsene la propria casa sulla terra come lo sono le proprietà corrispondenti di altre specie animali, e se dovessero costituire un ambiente fatto dall'uomo per l'animale umano, questo sarebbe un non-mondo, prodotto di emanazione piuttosto che di creazione. Il pensiero è connesso alla sensazione e trasforma il suo muto e inarticolato avvilimento, come lo scambio trasforma la nuda rapacità del desiderio e l'uso la disperata brama di saziare i bisogni — finché sono atti a entrare nel mondo ed essere trasformati in cose, reificati. In ciascun caso, una facoltà umana che per sua natura è aperta al mondo e comunicativa, trascende e libera un'appassionata intensità dall'imprigionamento nel "sé", immettendola nel mondo.

Nel caso delle opere d'arte, la reificazione è piú che mera trasformazione; è trasfigurazione, una vera metamorfosi in cui è come se il corso della natura che vuole che tutto il fuoco bruci per diventare cenere è invertito e anche la polvere può divampare in fiammate[39]. Le opere d'arte sono cose di pensiero, ma questo non impedisce loro di essere cose. Per se stesso il processo del pensiero non produce e fabbrica cose tangibili, come libri, quadri, sculture o composizioni, piú di quanto l'uso per se stesso produca e fabbrichi case e mobili. La reificazione che si verifica nello scriver qualcosa, nel dipingere un'immagine, nel modellare una figura o nel comporre una melodia è naturalmente in rapporto al pensiero che la precede, ma ciò che praticamente fa del pensiero una realtà e costruisce cose

di pensiero è lo stesso operare che, attraverso lo strumento primordiale delle mani umane, fabbrica le altre cose durevoli del mondo artificiale umano.

Dicemmo prima che per questa reificazione e materializzazione, senza di cui nessun pensiero può diventare una cosa tangibile, si paga sempre un prezzo, prezzo che è la vita stessa: è sempre la "lettera morta" in cui lo "spirito vivente" deve sopravvivere, un'inerzia da cui esso può riscuotersi solo quando la lettera morta rientra in contatto con una volontà viva di risuscitarlo, benché questa rianimazione della morte condivida con tutte le cose viventi il fatto che essa pure morirà nuovamente. Questa inerzia, tuttavia, anche se in qualche modo presente in tutta l'arte, ad indicare, per cosí dire, la distanza tra la dimora originale del pensiero nel cuore o nella testa dell'uomo e la sua eventuale destinazione nel mondo, varia nelle differenti arti. Nella musica e nella poesia, le meno "materialistiche" delle arti perché il loro "materiale" consiste di suoni e parole, la reificazione e l'opera ch'essa richiede sono ridotte al minimo. Il giovane poeta e il fanciullo prodigio musicista possono raggiungere una perfezione senza molto studio ed esperienza — un fenomeno difficilmente riscontrabile in pittura, scultura, o architettura.

La poesia, il cui materiale è il linguaggio, è forse la piú umana e la meno mondana delle arti, la sola in cui il prodotto finale rimane stretto al pensiero che la ispirò. La realtà di una poesia è prodotta per condensazione, per cui è come se il linguaggio parlato al massimo grado di densità e di concentrazione fosse poetico in se stesso. Qui il ricordo, Mnemosine, la madre delle muse, è direttamente trasformato in memoria, e il mezzo del poeta per realizzare la trasformazione è il ritmo, attraverso il quale la poesia si imprime quasi da sé nella memoria. È questa prossimità alla memoria viva che

consente alla poesia di durare, fuori della pagina stampata o scritta; e sebbene la "qualità" di una poesia possa essere soggetta a una quantità di criteri di valutazione, la sua "memorabilità" determinerà inevitabilmente la sua durata, cioè la sua probabilità di rimanere perennemente fissata nella memoria dell'umanità. Di tutte le cose di pensiero, la poesia è la piú vicina al pensiero, e una poesia è meno una cosa di qualsiasi altra opera d'arte; pure, anche una poesia, dovrà essere "fatta", cioè scritta e trasformata in una cosa tangibile fra le cose, perché il ricordo e il dono della tradizione orale, da cui scaturisce ogni desiderio di imperiturità, necessitano di cose tangibili per alimentarsi e non perire essi stessi[40].

Pensiero e cognizione non sono la stessa cosa. Il pensiero, la sorgente delle opere d'arte, si manifesta senza trasformazione o trasfigurazione in ogni grande filosofia, mentre principale manifestazione dei processi conoscitivi, per i quali acquistiamo e accumuliamo nozioni, sono le scienze. La conoscenza persegue sempre uno scopo definito, che può essere posto da considerazioni pratiche come dalla "curiosità oziosa"; ma una volta raggiunto tale scopo, il processo conoscitivo è finito. Il pensiero invece non ha né una fine né uno scopo fuori di sé, e non produce nemmeno risultati; non solo la filosofia utilitaristica dell'*homo faber*, ma anche gli uomini d'azione e gli amanti dei risultati nelle scienze non si sono mai stancati di indicare come sia del tutto "inutile" il pensiero, inutile come le opere d'arte che ispira. E nemmeno a questi prodotti inutili può appellarsi il pensiero, perché essi come i grandi sistemi filosofici non possono a rigore essere chiamati i risultati del puro pensiero, perché è proprio il processo del pensiero che l'artista o il filosofo deve interrompere e trasformare per la reificazione materializzante della sua opera.

L'attività del pensiero è altrettanto infaticabile e ri-

corrente che la vita stessa, e la questione se il pensiero abbia di per sé un significato è lo stesso insolubile enimma del significato della vita; i suoi processi permeano l'intera esistenza umana cosí intimamente che il suo inizio e la sua fine coincidono con l'inizio e la fine della vita umana stessa. Il pensiero, quindi, sebbene ispiri la piú alta produttività mondana dell'*homo faber*, non è in alcun modo la sua prerogativa; si afferma come sua fonte di ispirazione solo dove egli supera se stesso, per cosí dire, e comincia a produrre cose inutili, oggetti non legati a esigenze materiali o intellettuali, alle necessità fisiche dell'uomo non meno che alla sua sete di conoscenza. La conoscenza, d'altra parte, appartiene a tutto, e non solo ai processi operativi intellettuali o artistici; come la fabbricazione, essa è un processo che ha un inizio e una fine, di provata utilità, che fallisce se non produce risultati, come il lavoro di un falegname se fabbrica un tavolo con due gambe. I processi conoscitivi nelle scienze non si discostano sostanzialmente dalla funzione della conoscenza nella fabbricazione; i risultati scientifici prodotti attraverso tali processi si aggiungono alla sfera dell'artificio umano come tutte le altre cose.

Sia il pensiero che la conoscenza, inoltre, devono essere distinti dalla facoltà di ragionamento logico che si manifesta in tali operazioni in forma di deduzioni da asserzioni assiomatiche o immediate, di subordinazione di casi particolari sotto regole generali, di tecniche per derivare coerenti catene di conclusioni. In questo tipo di facoltà umane ci troviamo di fronte a una sorta di potere del cervello che sotto piú di un aspetto rassomiglia moltissimo alla forza lavoro che l'animale umano sviluppa nel suo metabolismo con la natura. Noi chiamiamo usualmente intelligenza i processi mentali che si alimentano della forza cerebrale, e questa intelligenza può essere misurata da tests, come la forza fi-

sica da altri espedienti. Le loro leggi, le leggi della logica, possono essere scoperte come le altre leggi di natura perché sono radicate nella struttura del cervello umano, e posseggono, per l'individuo normalmente sano, la stessa forza costruttiva delle impellenti necessità che regolano le altre funzioni del corpo. È nella struttura del cervello umano d'esser costretti ad ammettere che due e due fanno quattro. Se fosse vero che l'uomo è un *animal rationale* nel senso che i moderni attribuirono al termine, cioè una specie animale che differisce dagli altri animali per essere dotata di un potere cerebrale superiore, allora le macchine elettroniche di recente invenzione, che, talvolta fra la costernazione e la confusione dei loro inventori, sono cosí spettacolarmente piú "intelligenti" degli esseri umani, sarebbero *homuncoli*. In realtà esse sono, come tutte le macchine, semplici sostituti della forza lavoro umana che offrono artificialmente un miglior rendimento seguendo l'antico sistema di ogni divisione del lavoro di suddividere le operazioni nei loro semplici movimenti costitutivi, sostituendo, per esempio, l'addizione ripetuta alla moltiplicazione. Il potere superiore della macchina si manifesta nella sua velocità, che è ben piú grande di quella del cervello umano; per la sua superiore velocità la macchina può fare a meno della moltiplicazione, che è l'espediente tecnico pre-elettronico per sveltire l'addizione. Ciò che le calcolatrici giganti provano è che i moderni sbagliarono a credere con Hobbes che la razionalità, nel senso di "calcolo delle conseguenze", fosse la piú alta e umana delle facoltà e che i filosofi della vita o del lavoro, Marx o Bergson o Nietzsche, ebbero ragione a vedere in questo tipo di intelligenza, che essi confusero con la ragione, una semplice funzione del processo vitale o, come si espresse Hume, una semplice "schiava delle passioni". È evidente che questa forza cerebrale e i processi logici che genera non sono

in grado di edificare un mondo, sono altrettanto amondani che i processi costrittivi della vita, lavoro e consumo.

Una delle curiose discrepanze dell'economia classica è che gli stessi teorici che si compiacevano della coerenza della loro visione utilitaristica, adottavano un concetto molto sfocato della pura utilità. Di regola essi erano ben consapevoli che la produttività specifica dell'opera consiste meno nella sua utilità che nella sua capacità di produrre durata. Per questa discrepanza essi vengono tacitamente ad ammettere che la loro filosofia utilitaristica difetta di realismo. Infatti benché la durata delle cose ordinarie non sia che un tenue riflesso della permanenza di cui son capaci le piú mondane di tutte le cose, le opere d'arte, qualcosa di questa qualità — che a Platone sembrava divina perché si accostava all'immortalità — entra in ogni cosa in quanto cosa, ed è esattamente questa qualità o la sua mancanza che riluce nella sua forma e la rende bella o brutta. È vero che un ordinario oggetto d'uso non è fatto per esser bello; tuttavia tutto ciò che ha una forma ed è visto non può prescindere dall'essere bello, brutto o un che di intermedio. Tutto ciò che esiste deve apparire e nulla può apparire senza una forma propria, quindi in pratica non c'è cosa che non trascenda in un modo o in un altro il proprio uso funzionale, e la sua trascendenza, la sua bellezza o bruttezza, corrisponde alla sua apparizione in pubblico per essere vista. Analogamente, nella sua esistenza puramente mondana, ogni cosa, una volta che sia completata, trascende anche la sfera della mera strumentalità. Il criterio con cui vien giudicato il grado di eccellenza di una cosa non è mai la semplice utilità, per la quale un brutto tavolo assolverà la stessa funzione di uno bello, ma la sua adeguatezza o inadeguatezza a ciò cui dovrebbe corrispondere, e cioè, nel linguaggio platonico, nient'altro che la sua

X Elementi fra 'elementi' e 'colleghi' non c'è nessun rapporto! e non si vede che cosa l'A. voglia dire.

adeguatezza o inadeguatezza all'εἶδος o ἰδέα, l'immagine mentale, o piuttosto l'immagine vista dall'occhio interno, che precedette la sua venuta al mondo e sopravvive alla sua potenziale distruzione. In altre parole, anche gli oggetti d'uso son giudicati non solo in relazione alle necessità soggettive degli uomini ma anche dai criteri oggettivi del mondo in cui troveranno il loro posto, per durare, essere visti, essere usati.

Il mondo delle cose fatte dall'uomo, la sfera artificiale edificata dall'*homo faber*, diventa una dimora per gli uomini mortali, che si manterrà stabile e sopravviverà all'alternarsi delle loro vite e azioni, solo in quanto trascenda sia il mero funzionalismo delle cose prodotte per il consumo che la mera utilità degli oggetti prodotti per l'uso. La vita nel suo senso non-biologico, lo spazio di tempo che ha ogni uomo fra la nascita e la morte, si manifesta in azione e discorso, i quali dividono con la vita la sua essenziale futilità. "Compiere grandi gesta e pronunciare grandi parole" non lascerà nessuna traccia, nessun prodotto che possa durare dopo che il momento dell'azione e del discorso è passato. Se l'*animal laborans* ha bisogno dell'aiuto dell'*homo faber* per aver alleggerito il lavoro e sollevata la pena, e se i mortali ne hanno bisogno per edificare una casa sulla terra, parlando e agendo, gli uomini hanno bisogno dell'*homo faber* nella sua veste piú elevata, dell'artista, dei poeti e degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori, perché senza di essi il solo prodotto della loro attività, la vicenda che interpretano e raccontano, non potrebbe sopravvivere. Per essere ciò che il mondo ha sempre rappresentato, una casa per gli uomini durante la loro vita sulla terra, la sfera artificiale umana dev'essere fatta per l'azione e per il discorso, per attività non solo del tutto inutili per le necessità della vita ma anche di natura completamente differente dalle molteplici attività di fabbricazio-

ne da cui sono prodotti il mondo stesso e tutte le cose che vi sono. In questa sede non abbiamo bisogno di scegliere fra Platone e Protagora, o di decidere se sia l'uomo o un dio la misura di tutte le cose; ciò che è certo è che la misura non può essere né impellente necessità della vita biologica e del lavoro né lo strumentalismo utilitaristico della fabbricazione e dell'uso.

(In sostanza però l'identificazione, o almeno assimilazione, dell'opera d'arte (e di ricerca) all'oggetto d'uso – al prodotto dell'homo faber – resterebbe poco persuasiva.)

CAPITOLO QUINTO

L'AZIONE

Tutti i dolori possono essere sopportati se li si traduce in una storia o si costruisce una storia su di essi.

ISAK DINESEN

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

DANTE

24. — *L'esplicazione dell'agente nel discorso e nell'azione*

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso che dell'azione, ha il duplice carattere della eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né capirsi fra loro e capire quelli che vennero prima di loro né progettare per il futuro e prevedere le necessità di quelli che verranno dopo. Se gli uomini non fossero diversi, ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o sarà mai, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per farsi capire. Basterebbero segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici.

La distinzione degli esseri umani non si identifica

× più elegante che vero. Anche l'animale, esprimendo fame, sete, paura, ecc., esprime uno stato proprio, e dunque di stesso.

con l'alterità, la curiosa qualità di *alteritas* presente in ogni cosa e quindi, nella filosofia medievale, una delle quattro caratteristiche universali dell'Essere, trascendenti ogni qualità particolare. L'alterità, è vero, è un aspetto importante della pluralità, la ragione per cui tutte le nostre definizioni sono distinzioni, per cui non riusciamo a dire ciò che ogni cosa è senza sceverarla da ogni altra. L'alterità nella sua forma piú astratta si trova solo nella pura moltiplicazione di oggetti inorganici, mentre tutta la vita organica mostra già variazioni e distinzioni, anche fra campioni della stessa specie. Ma solo l'uomo può esprimere questa distinzione ed esprimere se stesso, e solo lui può comunicare se stesso e non solamente qualcosa, sete o fame, affetto, ostilità o timore. Nell'uomo l'alterità che condivide con tutte le altre cose e la distinzione che condivide con le cose vive, diventano unicità, e la pluralità umana è la pluralità paradossale di esseri unici.

Discorso e azione rivelano questa distinzione nella unicità. Attraverso di essi, gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti; essi sono i modi in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini. Questa apparenza si distingue dalla mera esistenza corporea perché riposa sull'iniziativa, un'iniziativa cui nessun essere umano può sottrarsi senza perdere la sua umanità. Non è cosí per nessun'altra attività della *vita activa*. Gli uomini possono benissimo vivere senza lavorare, possono costringere gli altri a lavorare per sé, possono benissimo decidere di fruire e godere semplicemente del mondo delle cose senza aggiungervi da parte loro un solo oggetto d'uso; la vita di uno sfruttatore o di uno schiavista e la vita di un parassita possono essere ingiuste, ma essi certamente sono esseri umani. Ma una vita senza discorso e senza azione è certamente il solo modo di vita che seriamente ha rinunciato a ogni apparenza

Anche qui si mostra la stretta attinenza dell'utilità della fabbricazione
opera-lavoro. Infatti, "necessità" non è che "utilità" al
suo più alto grado. Mi citi l'A. qualcosa che essendo
necessario (al vivere) non sia anche "utile"!

e a ogni vanità nel senso biblico del termine, è letteralmente morta al mondo; ha cessato di essere una vita umana perché non è piú vissuta fra gli uomini.

Con la parola e l'azione ci inseriamo nel mondo umano, e questa inserzione è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questa inserzione non ci viene imposta dalla necessità, come il *labor*, e non ci è suggerita dall'utilità, come l'*opera*. Può essere stimolata dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non ne è mai condizionata. Essa scaturisce da ciò cui ha dato inizio la nostra nascita, e che ci provoca a intraprendere qualcosa di nuovo di nostra iniziativa[1]. Agire, nel senso piú generale, significa prendere un'iniziativa, incominciare (come indica la parola greca ἄρχειν, "incominciare", "condurre", ed eventualmente "reggere"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori per virtú di nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono indotti all'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*, perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo prima del quale non esisteva nessuno, dice Agostino nella sua filosofia politica[2]. Questo inizio non è come l'inizio del mondo[3], non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.

È nella natura del cominciamento di partire senza che si possa aspettarselo in base a qualcosa che sia accaduto prima. Questo carattere di sorpresa è inerente a tutti gli inizi e a tutte le origini. Cosí l'origine della vita dalla materia inorganica è una infinita improbabi-

lità dei processi inorganici, come lo è la formazione dal punto di vista dei processi dell'universo, o l'evoluzione della vita umana dalla vita animale. Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità, che a tutti gli effetti pratici, quotidiani, corrisponde alla certezza; il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può aspettare l'inaspettato, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. Il che è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nel senso dell'unicità. Riguardo a questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e come unico essendo fra eguali.

Azione e discorso sono cosí strettamente connessi perché l'atto primordiale e specificamente umano deve nello stesso tempo contenere la risposta alla domanda posta ad ogni nuovo venuto: "Chi sei?" La manifestazione di chi si è, è implicita sia nelle parole che nelle azioni; tuttavia è evidente che l'affinità tra discorso e rivelazione è molto piú stretta di quella fra azione e rivelazione[4], proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto piú stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso. Ad ogni modo, senza l'accompagnamento del discorso, non solo l'azione perderebbe il suo carattere rivelatorio, ma anche il suo soggetto; non uomini che agiscono, ma robot che eseguiscono realizzerebbero ciò che, umanamente parlando, rimarrebbe incomprensibile. Azione

senza discorso non sarebbe piú azione perché non avrebbe piú un attore, e l'attore, colui che compie atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare parole. L'azione cui dà inizio è svelata umanamente dalla parola, e anche se il suo gesto può essere percepito nella sua bruta apparenza fisica senza accompagnamento verbale, acquista rilievo solo attraverso la parola parlata con cui egli identifica se stesso come l'attore, annunciando ciò che fa, che ha fatto, che intende fare.

Nessun'altra attività umana esige il discorso quanto l'azione. In tutte le altre attività il discorso gioca un ruolo subordinato, come un mezzo di comunicazione o un mero accompagnamento a qualcosa che si potrebbe anche compiere in silenzio. È vero che il discorso è estremamente utile come mezzo di comunicazione e informazione, ma come tale potrebbe essere sostituito da un linguaggio di segni anche piú utile e conveniente per esprimere certi significati, come in matematica e nelle altre discipline scientifiche o in certe forme di lavoro in équipe. Cosí è pure vero che la capacità umana di agire, specie di agire di concerto, è estremamente utile per scopi di autodifesa o per il perseguimento di interessi, ma se non ci fosse niente di piú in gioco che di servirsi dell'azione come mezzo per raggiungere un fine, è evidente che lo stesso fine potrebbe essere conseguito molto piú facilmente dalla muta violenza, cosicché l'azione non sembra essere un sostituto veramente efficace della violenza, proprio come il discorso, dal punto di vista della mera utilità, sembra un rozzo sostituto del linguaggio dei segni.

Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano la loro identità personale unica e fanno cosí la loro apparizione nel mondo umano, mentre la loro identità fisica appare senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. In tutto ciò che si dice o si fa è implicita la rivelazio-

ne di "chi" si è, ciò che è diverso dal "che cosa" si è — le qualità, le doti, i talenti e i limiti, che si possono ostentare o nascondere. Si può nascondere "chi si è" solo nel completo silenzio e nella perfetta passività, ma la sua rivelazione quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo "chi" e si potesse disporne nello stesso modo in cui si hanno le sue qualità e si può disporne. Al contrario è piú che probabile che il "chi", cosí chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga nascosto alla persona stessa, come il δαίμων della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli che incontra.

Questa qualità rivelatoria del discorso e dell'azione emerge quando si è con altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme. Sebbene l'uomo non sappia chi riveli quando spiega se stesso in gesti o parole, tuttavia deve affrontare il rischio della rivelazione e non possono presumere di evitare tale rischio né il benefattore, che dovrebbe essere ignoto a se stesso e conservare la piú completa anonimità, né il criminale, che deve nascondersi dagli altri. Sono entrambe figure isolate, la prima che esiste per, l'altra contro, tutti gli uomini; esse, quindi, rimangono fuori dell'ambito delle relazioni umane e sono, politicamente, figure marginali che di solito entrano nella scena della storia in tempi di corruzione, disintegrazione e bancarotta politica. Per questa sua inerente caratteristica di rivelare l'agente nel mentre che agisce, l'azione ha bisogno per la sua piena esplicazione dello splendore che una volta chiamavamo gloria, e che è possibile solo nel dominio pubblico.

Senza la rivelazione dell'agente nell'atto, l'azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di conseguimento tra le altre. Allora non è meno un mezzo a un fine di quanto il fare sia un mezzo per pro-

durre un oggetto. Il che si verifica ogni qualvolta sia perduta la coesione umana, quando cioè le persone sono solo per o contro le altre persone, come per esempio nel moderno stato di guerra, in cui gli uomini entrano in azione e usano mezzi di violenza al fine di acquistare certi obiettivi per la propria parte e contro il nemico. In questi casi, che ovviamente sono sempre esistiti, il discorso diventa "mera chiacchiera", semplicemente un mezzo di piú per raggiungere un fine, sia che serva a ingannare il nemico o ad abbagliare ognuno con la propaganda; qui le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dall'azione, e il suo conseguimento, come ogni altro, non può schiudere il "chi", l'identità unica e distinta dell'agente.

In queste situazioni l'azione perde la qualità che le fa trascendere la mera attività produttiva, la quale, dall'umile fabbricazione di oggetti d'uso alla ispirata creazione di opere d'arte, non ha piú significato di quanto ne riveli il prodotto finito e non intende mostrare piú di quanto sia apertamente visibile al termine del processo di produzione. L'azione senza un nome, un "chi" attaccato, è priva di significato, mentre un'opera d'arte mantiene la sua fisionomia sia che ne conosciamo sia che non ne conosciamo l'autore. I monumenti al "Milite Ignoto" dopo la Prima Guerra Mondiale recano testimonianza al bisogno di trovare un "chi", un qualcuno di identificabile che testimoniasse di quattro anni di massacro in massa. La frustrazione di questo desiderio e il rifiuto di rassegnarsi al fatto brutale che la guerra non era stata azione di nessuno ispirò l'erezione dei monumenti all'"ignoto", a tutti coloro che la guerra non era riuscita a render noti e aveva quindi derubati, non della loro vittoria, ma della loro dignità umana.[5]

25. — *Il tessuto delle relazioni e le storie narrate*

Per quanto l'identità dell'individuo che parla e agisce sia chiara e inequivocabile, essa mantiene una sorta di curiosa intangibilità che elude tutti gli sforzi di darne un'espressione verbale non equivoca. Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno è, il nostro vocabolario ci conduce fuori strada a dire *che cosa* egli è; ci troviamo impelagati in una descrizione di qualità che egli condivide con gli altri suoi simili; cominciamo a descrivere un tipo o un "carattere" nel vecchio significato della parola, col risultato che la sua unicità specifica ci sfugge.

Questa frustrazione ha la piú stretta affinità con la ben nota impossibilità filosofica di arrivare a una definizione dell'uomo, tutte le definizioni essendo determinazioni o interpretazioni di *che cosa* è l'uomo, di qualità, quindi, che potrebbe avere in comune con altri esseri viventi, mentre la sua differenza specifica si troverebbe in una determinazione di qual genere di "chi" egli sia. Tuttavia, a prescindere da questa perplessità filosofica, l'impossibilità di solidificare in parole l'essenza vivente della persona com'è visibile nel flusso dell'azione e del discorso, ha molto peso sull'intero dominio delle faccende umane, dove esistiamo in primo luogo come esseri agenti e parlanti. Essa esclude per principio che si riesca mai a maneggiare queste faccende come maneggiamo le cose la cui natura è a nostra disposizione perché possiamo nominarle. Il fatto è che la manifestazione del "chi" è simile alle manifestazioni notoriamente infide degli antichi oracoli, che, secondo Eraclito, "non rivelano né nascondono in parole, ma danno segni manifesti"[6]. Si tratta di un fattore fondamentale dell'incertezza, egualmente notoria, non solo di tutte le faccende politiche, ma di tutto ciò che si

svolge direttamente fra gli uomini senza l'influenza mediatrice, solidificatrice e stabilizzante delle cose[7].

Questa è solo la prima delle molte frustrazioni da cui l'azione, e conseguentemente la coesistenza e la relazione degli uomini, sono messe a prova. È forse la piú fondamentale di quelle di cui ci occuperemo, dato che non deriva dal confronto con attività piú fidate e produttive, come la fabbricazione e la contemplazione o la conoscenza o anche il lavoro, ma indica qualcosa che frustra l'azione nei suoi stessi fini. Ciò che è in gioco è il carattere rivelatorio senza di cui azione e discorso perderebbero ogni importanza umana.

Azione e discorso si svolgono tra gli uomini, cosí come gli uomini sono rivolti verso di essi, e conservano la loro capacità di rivelare l'agente anche se il loro contenuto è esclusivamente "oggettivo", concernente il mondo delle cose in cui si muovono gli uomini, che sta fisicamente fra loro e dal quale sorgono i loro specifici interessi mondani oggettivi. Questi interessi costituiscono, nel senso piú letterale della parola, qualcosa che *inter-est*, che si trova fra le persone e quindi può metterle in relazione e legarle insieme. Quasi sempre azione e discorso riguardano questo "in-fra", che varia per ogni gruppo di persone, cosí che la maggior parte delle parole e delle azioni concerne una certa realtà oggettiva mondana oltre ad essere la rivelazione di chi parla e agisce. Poiché questa rivelazione del soggetto di ogni rapporto, anche del piú "oggettivo", l'"in-fra" fisico, mondano, insieme con i suoi interessi, è ricoperto di un in-fra del tutto differente che consiste di azioni e parole, dovendo la sua origine esclusivamente all'agire e al parlare degli uomini direttamente gli uni *agli* altri. Questo secondo in-fra soggettivo non è tangibile, dato che non esistono oggetti tangibili in cui potrebbe solidificarsi; il processo di agire e parlare non può lasciare dietro di sé risultati e prodotti finali. Ma

con tutta la sua intangibilità, questo "in-fra" è non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune. Noi chiamiamo questa realtà la "rete" delle relazioni umane, indicando con la metafora appunto la sua natura scarsamente tangibile.

È vero che questa rete è non meno legata al mondo oggettivo delle cose di quanto il discorso lo è all'esistenza di un corpo vivente, ma la relazione non è paragonabile a quella di una facciata o, nella terminologia marxista, di una sovrastruttura essenzialmente superflua affissa alla struttura utile dell'edificio. L'errore basilare di ogni materialismo in politica — materialismo che non è marxiano e nemmeno moderno in origine, ma vecchio quanto la storia delle dottrine politiche[8] — è di sorvolare l'inevitabilità con cui gli uomini discernono sé stessi come soggetti, come persone distinte e uniche, anche quando sono interamente concentrati sul raggiungimento di un oggetto materiale e del tutto mondano. Prescindere da questa rivelazione, ammesso che sia possibile, significherebbe trasformare gli uomini in qualcosa che non sono; negare, d'altra parte, che questa rivelazione è reale e portatrice di conseguenze è semplicemente irrealistico.

Il dominio delle cose umane, strettamente parlando, consiste della rete di relazioni umane che esiste ovunque gli uomini vivono insieme. Le rivelazioni del "chi" attraverso il discorso e l'instaurazione di un nuovo inizio attraverso l'azione, cadono sempre in una rete già esistente dove possono essere percepite le loro immediate conseguenze. Insieme promuovono un nuovo processo che può imporsi, come la storia unica del nuovo venuto, con un influsso sulle storie vitali di tutti coloro con cui egli viene in contatto. È a causa di questa rete già esistente di relazioni umane, con le sue innumerevoli contrastanti volontà e intenzioni, che l'azione quasi mai consegue il suo scopo; ma è anche a causa di que-

sto medium, nel quale solo l'azione è reale, che essa "produce" storie, con o senza intenzione, altrettanto naturalmente come la fabbricazione produce cose tangibili. Queste storie possono poi essere registrate in documenti e monumenti, esser visibili in oggetti d'uso e opere d'arte, essere narrate e rinarrate, tradotte in opera in ogni genere di materiale. Nella loro realtà vivente esse sono di natura completamente diversa da queste reificazioni. Ci dicono di piú intorno ai loro soggetti, all'"eroe" che è al centro di ciascuna storia, di quanto mai ci dica qualsiasi prodotto delle mani umane intorno al maestro che lo produsse, e tuttavia non sono prodotti, propriamente parlando. Sebbene ognuno incominci la propria vita inserendosi nel mondo umano attraverso l'azione e il discorso, nessuno è autore o produttore della propria storia. In altre parole, le storie, i risultati dell'azione e del discorso, rivelano un agente che non ne è però autore o produttore. Qualcuno dà loro inizio e ne è soggetto nel duplice senso della parola, di attore cioè e di paziente, ma nessuno ne è autore.

Che ogni vita individuale tra la nascita e la morte possa anche essere raccontata come una Storia che ha un inizio e una fine, è la condizione prepolitica e preistorica della grande Storia senza inizio e senza fine. Ma la ragione per cui ogni vita umana racconta la sua Storia e la Storia diventa in ultima analisi il libro delle storie del genere umano, con molti attori e dicitori e tuttavia senza alcun autore tangibile, è che entrambe sono effetto dell'azione. Infatti il grande enigma della Storia, su cui si è arenata la moderna filosofia della Storia, si affaccia non solo quando si considera la Storia come un tutto e si scopre che il suo soggetto, il genere umano, è un'astrazione che non può mai diventare un agente attivo; lo stesso enigma ha votato all'insuccesso la filosofia politica fin dagli inizi nell'antichità e ha contri-

Platone: le azioni umane (= la storia) assomigliano a un teatro di burattini.

buito al generale disprezzo in cui dopo Platone i filosofi tennero il dominio degli affari umani. La perplessità nasce dal fatto che in ogni serie di eventi che insieme formano una storia con un unico significato, possiamo tutt'al piú isolare l'agente che pose in movimento l'intero processo; e sebbene questo agente spesso rimanga poi il soggetto, l'"eroe" della storia, non possiamo mai indicarlo come l'autore dei suoi sbocchi eventuali.

Per questo Platone pensava che gli affari umani (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα), l'esito dell'azione (πράττειν) non andassero presi con troppa serietà; le azioni degli uomini somigliano a gesti di marionette guidate da una mano invisibile dietro le scene, cosí che gli uomini sembrano una specie di giocattolo di un dio[9]. È degno di nota che Platone, pur non avendo alcun sentore del concetto moderno della Storia, sarebbe stato il primo a scoprire la metafora di un attore dietro le scene che, alle spalle degli uomini in azione, tira i fili ed è responsabile della storia. Il dio platonico non è che un simbolo del fatto che le storie reali, contrariamente a quelle che inventiamo, non hanno alcun autore; come tale, è il vero precursore della Provvidenza, la "mano invisibile", la Natura, lo "spirito del mondo", l'interesse di classe e via dicendo con cui i filosofi cristiani e moderni della Storia cercarono di risolvere il problema angustiante che se pur la Storia deve la sua esistenza agli uomini, tuttavia evidentemente non è "fatta" da loro. (Nulla indica in pratica piú chiaramente la natura politica della Storia — il suo essere una storia di azioni e imprese piuttosto che di tendenze e forze o idee — che l'introduzione di un invisibile attore dietro le scene riscontrabili in tutte le filosofie della storia, che per questa ragione soltanto possono essere riconosciute come filosofie politiche dissimulate. E cosí pure il semplice fatto che Adam Smith avesse bisogno di

una "mano invisibile" per guidare le relazioni economiche sul mercato di scambio mostra apertamente che nello scambio è implicato qualcosa di piú che una mera attività economica e che l'"uomo economico", quando fa la sua apparizione sul mercato, è un essere che agisce, e non esclusivamente un produttore o un trafficante o un barattiere.)

L'attore invisibile dietro le scene è un'invenzione che nasce da una perplessità mentale ma non corrisponde ad alcuna esperienza reale. Attraverso di essa la storia risultante dall'azione è costruita artificiosamente come una storia romanzata, dove certamente un autore tira i fili e dirige la recita. La storia romanzata rivela un autore proprio come ogni opera d'arte indica chiaramente di essere stata fatta da qualcuno; questo aspetto non è del carattere stesso della storia ma solo del modo in cui nasce. La distinzione fra una storia reale e una storia romanzata è precisamente che la seconda sarà stata "costruita" e la prima non è "fatta" per niente. La storia reale in cui siamo impegnati lungo tutto il corso della nostra vita non ha alcun visibile o invisibile artefice perché non è fatta. Il solo "qualcuno" che rivela è il suo eroe ed essa è il solo medium in cui la manifestazione originariamente intangibile di un "chi" distinto nell'unicità può diventare tangibile *ex post facto* attraverso l'azione e il discorso. *Chi* qualcuno è o fu possiamo sapere solo conoscendo la storia di cui egli stesso è l'eroe — la sua biografia, in altre parole; qualsiasi altra cosa sappiamo di lui, compresa l'opera che abbia prodotta e lasciata dietro di sé, ci dice solo *che cosa* egli è o fu. Cosí, benché sappiamo molto meno di Socrate, che non scrisse una sola riga e non lasciò nessuna opera, che di Platone o Aristotele, sappiamo molto meglio e piú intimamente chi egli sia stato, perché conosciamo la sua storia, di quanto non

sappiamo chi sia stato Aristotele, intorno alle opinioni del quale siamo tanto meglio informati.

L'eroe che la storia rivela non ha bisogno di qualità eroiche; la parola "eroe" originariamente, cioè in Omero, non era niente piú che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all'impresa di Troia[10] e intorno al quale si poteva raccontare una storia. La connotazione del coraggio, che noi ora sentiamo qualità indispensabile dell'eroe, è praticamente già presente in ogni volontà di agire e parlare, di inserirsi nel mondo e diventare una storia di sé stessi. E questo coraggio non è unicamente o anche principalmente legato ad una attitudine a sopportare le conseguenze; coraggio e anche audacia sono già presenti nel lasciare la propria segregazione privata e mostrare chi si è, nel rivelare ed esporre sé stessi. La portata di questo coraggio originario, senza del quale l'azione e il discorso e quindi, secondo i greci, la libertà, non sarebbero possibili, non è meno grande e può anche essere piú grande se l'"eroe" è un codardo.

Il contenuto specifico, come il significato generale dell'azione e del discorso, può prendere varie forme di reificazione in opere d'arte che glorificano un'impresa o una realizzazione e, per trasformazione e condensazione, mostrano qualche evento straordinario nel suo pieno valore. Tuttavia, la specifica qualità rivelatrice dell'azione e del discorso, la manifestazione implicita dell'agente e del dicente, è cosí indissolubilmente legata al flusso vivente dell'agire e del parlare che può essere rappresentata e "reificata" solo attraverso una specie di ripetizione, la imitazione o μίμησις, che secondo Aristotele prevale in tutte le arti ma è realmente appropriata solo nel δρᾶμα, parola che, dal verbo greco δρᾶν, "agire", indica che recitare è veramente un'imitazione dell'agire[11]. L'elemento imitativo non si trova però solo nell'arte dell'attore, ma anche come Aristotele giusta-

mente afferma, nella redazione del testo, almeno nella misura in cui il dramma entra nella pienezza della vita solo quando viene messo in scena nel teatro. Solo gli attori e i dicitori che ri-svolgono la trama della storia possono rendere il pieno significato, non tanto nella storia stessa, quanto degli "eroi" che in essa si rivelano[12]. In termini di tragedia greca, vorrebbe dire che il significato diretto altrettanto come quello universale della storia è rivelato dal coro, che non imita[13], e i cui commenti sono pura poesia, mentre le identità intangibili delle persone agenti nella storia, sfuggendo queste ad ogni generalizzazione e quindi a ogni reificazione, possono essere rese solo da un'imitazione del loro agire. Questa è anche la ragione per cui il teatro è l'arte politica per eccellenza; solo in esso la sfera politica della vita umana si traspone in arte. E cosí pure è l'unica arte che ha solo soggetto l'uomo nelle sue relazioni con gli altri uomini.

26. — *La fragilità delle cose umane*

L'azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento, essere isolati vuol dire essere privati della facoltà di agire. Azione e discorso necessitano della presenza ambientale di altri non meno di quanto la fabbricazione necessita della presenza ambientale della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito. La fabbricazione è circondata dal mondo con cui è in costante contatto, azione e discorso sono circondati dalla rete degli atti e delle parole di altre persone con cui sono in costante contatto. La credenza popolare nell'"uomo forte" che, isolato dagli altri, deve la sua forza alla sua stessa solitudine, o è mera superstizione, basata sulla delusione di non poter

"fare" alcunché nel dominio delle cose umane — "fare" istituzioni o leggi, per esempio, come facciamo tavoli o sedie, o render gli uomini "migliori" o "peggiori"[14] — o è consapevole sfiducia in ogni azione, politica e non politica, accoppiata con la speranza utopistica che si possano trattare gli uomini come si trattano altri "materiali"[15]. La forza di cui l'individuo ha bisogno per ogni processo di produzione perde qualsiasi valore quando è in gioco l'azione, a prescindere che la forza sia intellettuale o puramente materiale. La storia è piena di esempi dell'impotenza dell'uomo forte e superiore che non sa suscitare l'aiuto, la co-azione degli altri uomini. Il suo fallimento è spesso attribuito alla fatale inferiorità dei molti e al risentimento che ogni persona di rilievo ispira ai mediocri. Tuttavia, per vere che possano essere queste osservazioni, non toccano il nocciolo della questione.

A illustrazione dell'argomento ricorderemo che le lingue greca e latina, diversamente dalle moderne, hanno due parole del tutto differenti e pure in correlazione per designare il verbo "agire". Ai due verbi greci ἄρχειν ("cominciare", "condurre", "governare") e πράττειν ("esperire", "compiere", "governare") corrispondono i due verbi latini *agere* ("mettere in movimento", "condurre") e *gerere* (il cui significato originale è "portare") [16]. Sembra quasi che l'azione fosse divisa in due parti, l'inizio che faceva capo a una persona singola e il compimento, in cui molti si riunivano per "portare" a "termine" l'impresa, penetrarne la natura. Non solo le parole sono fra loro correlate in modo simile, anche la storia del loro uso è parallela. In entrambi i casi la parola che designava in origine solo la seconda parte dell'azione — πράττειν e *gerere* — divennero le parole accettate per indicare l'azione in generale, mentre le parole che ne designavano l'inizio acquistarono un significato speciale, almeno nel linguag-

gio politico. Ἄρχειν venne a significare "governare" e "condurre" quando usata in senso specifico, e "*agere*" finí per significare "condurre" piuttosto che "mettere in movimento".

Cosí il ruolo del promotore e leader, che era un *primus inter pares* (nel caso di Omero, un re fra re), si mutò in quello di un governante; l'interdipendenza originale dell'azione, la dipendenza del promotore e leader dagli altri che lo aiutavano e la dipendenza dei suoi seguaci da lui che forniva loro un'occasione per agire, si spezzò in due funzioni differenti: la funzione di dar comandi che diventò la prerogativa del capo e la funzione di eseguirli che diventò il dovere dei suoi soggetti. Il capo è solo, isolato contro gli altri dalla sua forza, proprio come il promotore era isolato in partenza nella propria iniziativa, prima che trovasse altri disposti a unirsi a lui. Tuttavia la forza del promotore e leader si rivela solo nella sua iniziativa e nel rischio che assume, non nell'effettiva realizzazione. Nel caso del capo fortunato, egli può avocare a sé ciò che in realtà è opera di molti — cosa che ad Agamennone, che era un re ma non un capo, non sarebbe mai stata permessa. Con questa pretesa il capo monopolizza, per cosí dire, la forza di coloro senza il cui aiuto non riuscirebbe a compiere nulla. È cosí che insorge l'illusione della forza straordinaria e con essa l'equivoco dell'uomo forte che è potente perché è solo.

Poiché l'attore si muove sempre tra e in relazione con altri esseri agenti, non è meramente un "agente" ma sempre e nello stesso tempo un paziente. Fare e subire sono come le facce opposte della stessa medaglia, e la storia cui un atto dà inizio è composta di gesti compiuti e sofferti. Queste conseguenze sono illimitate, perché l'azione, proceda pure da non so dove, agisce in un medium in cui ogni reazione diventa una reazione a catena e dove ogni processo è causa di nuovi processi.

Dato che l'azione agisce su esseri capaci a loro volta di agire, la reazione, oltre che una risposta, è sempre una nuova azione che influisce autonomamente su altri. Insomma azione e reazione fra gli uomini non si muovono mai in un cerchio stretto né possono essere limitate a due soggetti. Questa illimitatezza è caratteristica non solo dell'azione politica, nel senso stretto della parola, come se la interrelazione senza limiti degli uomini fosse unicamente il risultato della infinita moltitudine di persone esistenti, cui si potrebbe sfuggire limitandosi ad agire in un ambito limitato e controllabile di circostanze; il piú piccolo atto nell'ambito piú limitato ha in sé il germe della stessa illimitatezza, perché un solo atto e qualche volta una sola parola basta a mutare ogni costellazione.

Inoltre l'azione, non importa quale ne sia il contenuto specifico, stabilisce sempre relazioni e ha quindi una tendenza implicita a forzare tutte le limitazioni e a varcare tutti i confini[17]. Limitazioni e confini esistono nel dominio delle cose umane, ma non presentano mai una struttura che possa opporsi efficacemente all'impeto con cui ogni nuova generazione deve inserirsi. La fragilità delle istituzioni, delle leggi e, in genere, di tutto ciò che attiene al vivere-insieme degli uomini, deriva dalla condizione umana della natalità ed è affatto indipendente dalla fragilità della natura umana. Le siepi che racchiudono la proprietà privata e assicurano i limiti di ogni patrimonio domestico, i confini territoriali che proteggono e rendono possibile l'identità fisica di un popolo, e le leggi che proteggono e rendono possibile la sua esistenza politica, rivestono tanta importanza per la stabilità delle cose umane precisamente perché nessuno di tali princípi limitanti e protettivi deriva dalle attività che si svolgono nel dominio delle cose umane. Le limitazioni della legge non sono mai una salvaguardia assoluta contro l'azione dall'interno del

i caratteri dell'azione: illimitatezza (dei suoi effetti) - imprevedibilità - "finitezza" o precarietà (v. p. 207) - irreversibilità (cfr. p. 247-48).

corpo politico, proprio come i confini territoriali non sono mai salvaguardia assoluta contro l'azione dall'esterno. L'illimitatezza dell'azione è solo l'altro aspetto della sua eccezionale capacità di stabilire relazioni, cioè la sua specifica produttività; questa è la ragione per cui la vecchia virtú della moderazione, del contenersi entro dei limiti, è certamente una delle virtú politiche per eccellenza, proprio come la tentazione politica per eccellenza è certamente l'ὕβρις (come sapevano bene i greci tanto addentro nelle potenzialità dell'azione) e non la volontà di potere, come tendiamo a credere noi.

Tuttavia mentre le varie limitazioni e confini che troviamo in ogni corpo politico offrono una qualche protezione contro la sconfinatezza implicita dell'azione, sono affatto impotenti di fronte al suo secondo importante carattere: la sua inerente imprevedibilità. Non è semplicemente una questione di incapacità a predire tutte le conseguenze logiche di un atto particolare, nel qual caso una calcolatrice elettronica sarebbe capace di predire il futuro, ma di diretta constatazione di ciò che accade in ogni storia, la quale, come risultato dell'azione, comincia e si afferma col passare del momento fugace del gesto. Lo strano è che quale che sia il carattere e il contenuto della storia, che si sussegue nella vita privata o in quella pubblica, con molti o pochi attori, il suo pieno significato si rivela solo quando è finita. Contrariamente alla fabbricazione dove la luce alla quale giudicare il prodotto finito è offerta dall'immagine o dal modello percepiti in anticipo dall'occhio dell'artefice, la luce che illumina i processi d'azione, e quindi tutti i processi storici, appare solo al loro termine, spesso quando tutti i partecipanti sono morti. L'azione si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico, che conosce sempre ciò che è accaduto meglio dei partecipanti. Ogni resoconto degli attori stessi, se pure in rari casi possano dare una

dichiarazione di intenzioni, scopi e motivi, degna di fede, nelle mani dello storico diventa semplice fonte di ricostruzione e non può mai gareggiare col suo racconto in significato e veridicità. Ciò che il narratore racconta dev'essere necessariamente celato all'attore, almeno fin tanto che è nell'atto o preso nelle sue conseguenze, perché per lui il significato del suo atto non è nella storia che lo segue. Anche se le storie sono i risultati inevitabili dell'azione, non è l'attore ma il narratore che percepisce e "fa" la storia.

27. — *La soluzione greca*

Questa imprevedibilità dell'effetto è strettamente connessa col carattere rivelatorio dell'azione e del discorso, in cui si svela sé stessi senza mai conoscersi o esser in grado di calcolare in anticipo chi si rivela. L'antico detto che nessuno può esser chiamato εὐδαίμων prima che muoia potrebbe puntualizzare la questione, se si riuscisse a percepire il suo significato originale dopo duemila cinquecento anni di trita ripetizione; nemmeno la sua traduzione latina proverbiale e già logora a Roma — *nemo ante mortem beatus esse dici potest* — ne rende bene il significato, anche se può aver ispirato l'uso della Chiesa di beatificare i suoi santi solo dopo che siano sicuramente morti da tempo. Infatti εὐδαιμονία non significa né felicità né beatitudine, non è traducibile e forse nemmeno spiegabile. Ha la connotazione dello stato di grazia ma senza colorazione religiosa, e significa qualcosa come il benessere del δαίμων che accompagna ciascun uomo attraverso la vita, che è la sua identità distinta, ma appare ed è visibile solo agli altri[18]. Diversamente dalla felicità, quindi, che è un umore passeggero, e dalla buona fortuna, che si può avere in certi periodi della vita e perdere in altri, l'εὐ-

δαιμονία, come la vita stessa, è uno stato durevole non soggetto a cambiamenti né capace di provocarne. Essere εὐδαίμων e essere stati εὐδαίμων, secondo Aristotele, è la stessa cosa, proprio come "vivere bene" (εὖ ζῆν) ed essere "vissuti bene" sono la stessa cosa fin tanto che la vita dura; non sono stati o attività che mutano la qualità di una persona, come apprendere e aver appreso, che indicano due attributi completamente differenti della stessa persona in momenti differenti[19].

Questa identità immutabile della persona, benché si dischiuda intangibilmente nell'atto e nel discorso, diventa tangibile solo nella storia della vita dell'attore e dell'oratore; ma in tal modo può essere conosciuta, cioè afferrata come entità palpabile solo dopo che è giunta alla sua fine. In altre parole, l'essenza umana — non la natura in generale (che non esiste) né la somma totale delle qualità e delle imperfezioni dell'individuo, ma l'essenza di chi si è — può cominciare ad esistere solo quando la vita se ne va, non lasciandosi dietro che una storia. Quindi chiunque tenda consapevolmente a essere "essenziale", a lasciare una storia e un'identità che conseguiranno "fama immortale", deve non solo rischiare la sua vita ma espressamente scegliere, come Achille, una vita breve e una morte prematura. Solo l'uomo che non sopravvive al suo atto supremo rimane signore indiscusso della sua identità e possibile grandezza, perché si sottrae nella morte alle conseguenze e alla continuazione di ciò che egli fu. A dare alla storia di Achille il suo significato paradigmatico è che essa mostra in sintesi che l'εὐδαιμονία può essere acquistata solo a prezzo della vita e si può essere sicuri di averla solo rinunciando alla continuità della vita in cui ci riveliamo gradualmente, riassumendo tutto della propria vita in un solo gesto, cosí che la storia dell'atto finisce insieme alla vita stessa. Anche Achille, è vero, rimane tributario al narratore, al poeta, allo storico, sen-

za di cui ciò che ha compiuto sarebbe vano; ma egli è il solo "eroe" e quindi l'eroe per eccellenza che consegna nelle mani del narratore il pieno significato del suo gesto, di modo che è come se non avesse semplicemente vissuto la storia della sua vita ma nello stesso tempo l'avesse "fatta".

Non c'è dubbio che questo concetto d'azione è altamente individualistico, come si direbbe oggi[20]. Potenzia l'impulso all'auto-rivelazione a discapito di tutti gli altri fattori e quindi rimane relativamente immune dalla condizione dell'imprevedibilità. Come tale divenne il prototipo dell'azione per l'antichità greca e influenzò, nella forma del cosiddetto spirito agonistico, l'impulso appassionato a rivelarsi misurandosi contro gli altri, sottofondo del concetto di politica prevalente nelle città-stato. Un sintomo evidente di questa influenza è che i greci non annoveravano il legiferare fra le attività politiche. A loro avviso, il legislatore era come il costruttore delle mura della città, uno che doveva fare e terminare la sua opera prima che l'attività politica potesse cominciare. Egli quindi era trattato come ogni altro artigiano o architetto e poteva esser chiamato dall'esterno e incaricato di tale ufficio senza dover esser necessariamente un cittadino, mentre il diritto a πολιτεύεσθαι, a impegnarsi nelle numerose attività che si svolgevano nella πόλις, era riservato ai soli cittadini. Per loro le leggi, come il muro attorno alla città, non erano risultati di azione ma prodotti di un fare. Prima che gli uomini cominciassero ad agire, doveva essere assicurato uno spazio e costruita una struttura in cui tutte le azioni che sarebbero seguite potessero prender posto, lo spazio essendo il dominio pubblico della πόλις e la sua struttura la legge; legislatore e architetto appartenevano alla stessa categoria[21]. Ma queste entità tangibili non erano nemmeno il contenuto della politica (non Atene, ma gli ateniesi erano la πόλις[22]), e non esigevano

p. 386

la stessa lealtà che sappiamo pretesa dal tipo romano di patriottismo.

Anche se è vero che Platone e Aristotele elevarono il legiferare e il costruire città al piú alto rango nella vita politica, non è detto che essi allargassero le fondamentali esperienze greche dell'azione e della politica fino a comprendere ciò che piú tardi si porrà come il genio politico di Roma: la legislazione e le istituzioni. La scuola socratica, al contrario, si rivolse a queste attività, che per i greci erano prepolitiche, perché desiderava volgersi contro la politica e l'azione. Per essa la legislazione e l'esecuzione di decisioni prese attraverso voto sono le piú legittime attività politiche perché in esse gli uomini "agiscono come artigiani": il risultato della loro azione è un prodotto tangibile, e il processo per arrivarci ha un termine chiaramente riconoscibile[23]. Non si tratta piú, o meglio, non ancora di azione (πρᾶξις), propriamente parlando, ma di fattura (ποίησις), preferita dai socratici per la sua afferrabilità. È come se avessero detto che solo nella rinuncia alla facoltà di agire, con la sua futilità, sconfinatezza e incertezza d'esito, si potrebbe trovare un rimedio alla fragilità delle cose umane.

Come questo rimedio possa distruggere la vera sostanza delle relazioni umane è forse meglio illustrato in uno dei rari casi in cui Aristotele trae un esempio di azione dalla sfera della vita privata, nella relazione tra il benefattore e il suo beneficato. Con quella candida assenza di moralismo che è caratteristica dell'antichità greca, se non della romana, egli afferma dapprima come stato di fatto che il benefattore ama sempre quelli che ha aiutato piú di quanto essi non amino lui. Prosegue spiegando che è naturale che sia cosí, perché il benefattore ha fatto un'opera, un ἔργον, mentre il ricevente ha solo sopportato la sua beneficenza. Il benefattore, secondo Aristotele, ama la sua "opera", la vita

del ricevente che egli ha "fatto", come il poeta ama i suoi poemi, e il filosofo ricorda ai suoi lettori che l'amore del poeta per la sua opera non è meno appassionato di quello di una madre per i figli[24]. Questo passo mostra chiaramente che Aristotele pensa all'azione in termini di fare e di risultato, alle relazioni fra gli uomini di "opera" compiuta (nonostante il suo enfatico tentativo di distinguere fra azione e fabbricazione, πρᾶξις e ποίησις)[25]. Nell'esempio esposto, è evidente come questa tesi, anche se può servire a spiegare psicologicamente il fenomeno dell'ingratitudine sul presupposto che sia il benefattore che il beneficato si trovano d'accordo nell'interpretare l'azione in termini di fare, praticamente distrugge la stessa azione e il suo risultato, la relazione che avrebbe dovuto stabilire. L'esempio del legislatore è meno plausibile per noi solo perché la nozione greca del compito e del ruolo del legislatore nel dominio pubblico ci è assolutamente estranea. Ad ogni modo, l'opera, come l'attività del legislatore nella concezione greca, può essere il contenuto dell'azione solo a condizione che un'ulteriore azione non sia desiderabile o possibile; e l'azione può sboccare in un prodotto terminale solo a condizione che il suo autentico, intangibile e assolutamente fragile significato rimanga distrutto.

L'originale, prefilosofico rimedio greco a questa fragilità era stata la fondazione della πόλις. La πόλις — come si sviluppò, rimanendovi radicata, dalla esperienza e dal giudizio ante-πόλις intorno a ciò che induce gli uomini a vivere insieme (συζῆν), cioè il "condividere parole e azioni"[26] — aveva una duplice funzione. Primo, doveva permettere agli uomini di fare permanentemente, pur sotto certe restrizioni, ciò che altrimenti sarebbe stato loro possibile solo come una straordinaria e infrequente impresa per la quale si dovesse lasciare le case. La πόλις serviva a moltiplicare le occasioni di conseguire "fama immortale", cioè moltiplicare

le opportunità per ciascuno di distinguersi, di mostrare in gesti e parole chi fosse nella sua individualità distinta. Una, se non la principale, ragione dell'incredibile sviluppo di talento e genio in Atene, nonché del non meno sorprendente repentino declino della città-stato, fu nel suo tendere dall'inizio alla fine a rendere ordinaria ricorrenza della vita quotidiana lo straordinario. La seconda funzione della πόλις, ancora strettamente connessa coi rischi dell'azione esperimentati prima della sua costituzione, era di offrire un rimedio alla futilità dell'azione e del discorso; infatti le prospettive che un atto degno di fama non fosse dimenticato, ma diventasse veramente "immortale", non erano allora molto buone. Omero non fu solo l'"educatore dell'Ellade", un luminoso esempio cioè della funzione politica del poeta. Il fatto che una impresa cosí grande come la guerra troiana avrebbe potuto essere dimenticata se un poeta non l'avesse immortalata offrí settecento anni piú tardi un esempio anche troppo pregnante di cosa sarebbe stato dell'umana grandezza se essa non avesse avuto che i poeti su cui fondare la propria permanenza.

Non ci interessano qui le cause storiche del sorgere della città-stato greca; i greci stessi hanno inconfondibilmente espresso ciò che pensavano di essa e della sua *raison d'être*. La πόλις — se vogliamo credere alle famose parole di Pericle nella Orazione Funebre — garantiva a coloro che costringevano ogni mare e ogni terra a esser teatro della loro audacia che non sarebbero rimasti senza testimoni e non avrebbero avuto bisogno né di Omero né di alcun altro che sapesse volger parole a lodarli; senza assistenza d'altri, coloro che agirono saranno in grado di assicurare insieme il ricordo perenne delle loro buone e cattive gesta, ispirare ammirazioni alla presente e alle future epoche[27]. In altre parole, il vivere-insieme degli uomini nella forma della πόλις sembrava garantire che le piú futili delle attività

umane, l'azione e il discorso, e i meno tangibili e piú effimeri dei "prodotti" umani, le gesta e le storie in cui sboccano, sarebbero stati imperituri. L'organizzazione della πόλις, fisicamente assicurata dalle mura attorno alla città e fisionomicamente garantita dalle sue leggi — benché il succedersi delle generazioni la trasformasse fino a renderne irriconoscibile l'identità — è una specie di organizzazione del ricordo. Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti a un pubblico di uomini simili a lui, ai quali, fuori della πόλις, sarebbe toccata solo la breve durata della loro parte, e quindi il bisogno di Omero e di "altri del suo mestiere" per essere rappresentati a quelli che non c'erano.

Dal lato di quest'interpretazione soggettiva il dominio politico sorge direttamente dall'agire-insieme, dal "condividere parole e azioni". Cosí l'azione non solo è nella piú intima relazione con la parte del mondo comune a noi tutti, ma è la sola attività che lo costituisce. È come se le mura della πόλις e i confini della legge fossero tracciati attorno a uno spazio pubblico già esistente che, tuttavia, senza questa protezione stabilizzatrice non potrebbe durare, non potrebbe sopravvivere al momento dell'azione e del discorso. Non storicamente ma metaforicamente e teoricamente parlando, è come se gli uomini che tornarono dalla guerra di Troia avessero desiderato di rendere permanente lo spazio di azione che era scaturito dalle loro gesta e sofferenze, impedire che perisse con la loro dispersione per ritornare ai luoghi domestici.

La πόλις, propriamente parlando, non è la città-stato per via della sua localizzazione fisica; è l'organizzazione delle persone come nasce dal loro agire e parlare insieme, e il suo vero spazio si stende fra le persone che

vivono insieme a questo scopo, non importa dove esse si trovino a essere. "Ovunque andrete, voi sarete una πόλις": queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma espressero la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria localizzazione quasi in qualsiasi tempo e per ogni dove. È lo spazio della presenza, nel piú vasto senso della parola, lo spazio, cioè, dove io appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro apparizione esplicitamente.

Questo spazio non esiste sempre, e sebbene tutti gli uomini siano capaci di azione e parola, la maggior parte — come lo schiavo, lo straniero e il barbaro nell'antichità, come l'operaio o l'artigiano prima dell'età moderna, il datore di lavoro o l'uomo d'affari nel nostro mondo — non vive in esso. Inoltre nessun uomo può viverci per tutto il suo tempo. Esserne privati, significa esser privati della realtà che, umanamente e politicamente parlando, si identifica con l'apparire. Garanzia agli uomini della realtà del mondo è la presenza di altri, apparente a tutti; "infatti ciò che appare a tutti, questo chiamiamo Essere"[28], e tutto ciò che manca di questa apparenza viene e passa come un sogno, intimamente ed esclusivamente proprio, ma privo di realtà[29].

28. — *Il potere e lo spazio della presenza*

Lo spazio della presenza si forma ovunque gli uomini sono insieme nelle modalità del discorso e dell'azione, e quindi anticipa e precede tutta la costituzione formale del dominio pubblico e delle varie forme di governo, le varie forme, cioè, in cui il dominio pubblico può essere organizzato. Sua peculiarità è che, diver-

samente dagli spazi che sono opera delle nostre mani, non sopravvive all'attualità del movimento che lo crea, ma scompare non solo con il disperdersi degli uomini — come nel caso di grandi catastrofi, che distruggono il corpo politico di un popolo — ma con la stessa scomparsa o l'arresto delle attività. Esso è potenzialmente ovunque le persone si raccolgono insieme, ma solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre. Che le civiltà possano sorgere e cadere, potenti imperi e grandi culture possano declinare e scomparire senza catastrofi esterne — e spesso tali "cause" esterne sono precedute da un decadimento interno meno appariscente, che sollecita le catastrofi — si deve a questa peculiarità del dominio pubblico, di non perdere mai il suo mero carattere potenziale. Ciò che mina dapprima e poi distrugge le comunità politiche è la perdita di potere e la finale impotenza; e il potere non può essere accumulato e tenuto in serbo per i casi di emergenza, come gli strumenti di violenza, ma esiste solo nella sua attualità. Dove il potere non è attuato, si dissolve, e la storia insegna fin troppo bene che le piú grandi ricchezze materiali non possono compensare questa perdita. Il potere è attuato solo dove la parola e l'azione si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per velare le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà.

Il potere è ciò che mantiene in vita il dominio pubblico, lo spazio potenziale della presenza fra gli uomini agenti e parlanti. La parola stessa, il suo equivalente greco δύναμις, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* (che deriva da *mögen* e *möglich*, non da *machen*) indica il suo carattere "potenziale". Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un'entità immutabile, mi-

surabile e sicura come la forza o il vigore. Mentre il vigore è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme e svanisce appena si disperdono. Per questa peculiarità, che condivide con tutte le potenzialità che possono solo essere attuate ma mai pienamente materializzate, il potere è straordinariamente indipendente da fattori materiali, sia di numero che di mezzi. Un gruppo relativamente piccolo ma ben organizzato di uomini può dominare quasi indefinitamente su vasti e popolosi imperi, e non è infrequente nella storia che paesi piccoli e poveri abbiano la meglio su grandi e ricche nazioni. La rivolta popolare contro governanti materialmente forti, d'altra parte, può generare una potenza quasi irresistibile, anche se rinuncia all'uso della violenza di fronte a forze materialmente troppo piú forti. Chiamare questa "resistenza passiva" è certamente un *bon mot*; si tratta in realtà del modo d'azione piú attivo ed efficiente che sia mai stato escogitato, perché non può essere contrastato dal combattimento, dove vi è disfatta o vittoria, ma solo dal massacro di massa, nel quale anche la vittoria è disfatta, giocata dal suo prezzo, dal momento che nessuno può regnare su uomini morti.

Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potenza è il vivere insieme delle persone. Solo dove gli uomini vivono in cosí stretta unione che le potenzialità dell'azione sono sempre presenti, il potere può restare con loro, e la fondazione di città, che come città-stato sono rimaste paradigmatiche per tutta la organizzazione politica occidentale, è quindi il requisito materiale piú importante perché vi sia potenza. Ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell'azione è passato (quella che oggi chiamiamo "organizzazione") e ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme, è il potere. E

chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a quest'essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che fosse la sua forza e valide le sue ragioni.

Se il potere fosse piú che questa potenzialità implicita nell'essere insieme, se potesse essere posseduto come vigore o esplicato come forza invece di essere subordinato all'incerto e solo temporaneo accordo di molte volontà e intenzioni, l'onnipotenza sarebbe una concreta possibilità umana. Infatti il potere, come l'azione, non è soggetto a limiti; non ha alcuna limitazione fisica nella natura umana, nell'esistenza corporea dell'uomo, come il vigore. La sua sola limitazione è l'esistenza di altre persone, ma questa limitazione non è accidentale, perché il potere umano corrisponde in primis alla condizione della pluralità. Per la stessa ragione il potere può essere diviso senza che diminuisca, e il gioco delle potenze che si controllano e si bilanciano è sempre soggetto a generare maggior potenza, fin tanto, almeno, che il gioco è vivo e non finisce in una catastrofe. Il vigore, al contrario, è indivisibile, e mentre anch'esso è frenato e bilanciato dalla presenza di altri, il gioco della pluralità in questo caso impone una precisa limitazione alla forza dell'individuo, che è contenuta e può essere soverchiata dalla virtuale potenza dei molti. Un'identificazione del vigore necessario per la produzione di cose con la potenza necessaria per l'azione è concepibile solo come l'attributo divino di un unico dio. L'onnipotenza quindi non è mai un attributo degli dei nel politeismo, per quanto il vigore degli dei sia superiore alle forze degli uomini. E l'aspirazione all'onnipotenza implica sempre — a parte la sua utopistica ὕβρις — la distruzione della pluralità.

Nelle condizioni della vita umana, la sola alternativa alla potenza non è il vigore — che non ha scampo di fronte alla potenza — ma la forza, che un uomo

27.10.65

può esercitare da solo contro i suoi simili e di cui uno o piú uomini possono ottenere il monopolio procurandosi i mezzi di violenza. Ma mentre la violenza può distruggere la potenza, non può mai sostituirla. Da questo deriva la combinazione politica niente affatto rara di forza e mancanza di potere, una parata di forze impotenti che si consumano spettacolarmente e velleitariamente, non lasciando dietro di sé monumenti né storie. Nell'esperienza storica e nella teoria tradizionale, questa esperienza, anche se non riconosciuta per tale, è nota come tirannia, e l'antico timore per questa forma di governo non è esclusivamente ispirato dalla sua crudeltà, che — come attesta la lunga serie di tiranni benevoli e di despoti illuminati — non è tra le sue conseguenze inevitabili, ma dall'impotenza e dalla futilità cui condanna i governanti altrettanto che i governati.

Piú importante è una scoperta fatta, per quanto ne so, solo da Montesquieu, l'ultimo pensatore politico che si occupò seriamente del problema delle forme di governo. Montesquieu comprese che la caratteristica precipua della tirannia era quella di riposare sull'isolamento — sull'isolamento del tiranno dai suoi soggetti e dei soggetti fra di loro per effetto del reciproco timore e sospetto — e quindi che la tirannia non era una forma di governo fra le altre, ma contraddiceva la condizione umana essenziale della pluralità, dell'agire e parlare insieme, che è la condizione di tutte le forme di organizzazione politica. La tirannia impedisce lo sviluppo del potere, non solo in un settore particolare del dominio pubblico ma nella sua integrità; genera, in altre parole, impotenza come altri corpi politici generano potenza. Si rende cosí necessario, secondo Montesquieu, assegnarle una posizione speciale nella teoria delle forme politiche: essa sola è incapace di sviluppare abbastanza potere da rimanere nello spazio della "presenza", il dominio pubblico, al contrario, svilup-

pa i germi della propria distruzione dal momento in cui comincia ad esistere[30].

La violenza, stranamente, distrugge la potenza piú facilmente del vigore, e mentre una tirannia è sempre caratterizzata dall'impotenza dei suoi soggetti, che hanno perduto la propria facoltà umana di parlare e di agire insieme, la violenza non è necessariamente caratterizzata da debolezza e sterilità; anzi i mestieri e le arti possono fiorire se il reggitore è abbastanza "benevolo" da lasciare i suoi soggetti soli nel loro isolamento. Il vigore, d'altra parte, dono della natura all'individuo, indivisibile con altri, può tener testa alla violenza con piú successo che non alla potenza — o eroicamente, acconsentendo a combattere e morire, o stoicamente, accettando di soffrire e di sfidare ogni afflizione con l'auto-sufficienza e il ritiro dal mondo; in entrambi i casi, l'integrità dell'individuo e il suo vigore rimangono intatti. Praticamente il vigore può essere distrutto solo dalla potenza ed è quindi sempre in pericolo di fronte alla forza combinata dei molti. Il potere certo si corrompe quando i deboli fan combutta per rovinare i forti, ma non prima. La volontà di potenza, come i moderni da Hobbes a Nietzsche la intesero per glorificarla o per denunciarla, lungi dall'essere una caratteristica dei forti, è, come la brama e l'avidità, tra i vizi dei deboli e forse il piú pericoloso.

Se la tirannia può esser descritta come il tentativo sempre destinato ad abortire di sostituire la violenza al potere, l'oclocrazia, il dominio della massa, che ne è l'esatto contraltare, può esser caratterizzata dal tentativo molto piú promettente di sostituire la potenza al vigore. La potenza è in grado di distruggere ogni vigore e noi sappiamo che dove il principale dominio pubblico è la società, c'è sempre il pericolo che, attraverso una forma pervertita di "agire insieme" — con l'attrazione e la pressione e i trucchi delle cricche —

siano portati alla ribalta quelli che non si intendono di nulla e non sanno far nulla. Il desiderio ardente di violenza, cosí caratteristico di alcuni dei migliori scrittori, pensatori, letterati e artisti moderni, è una reazione naturale di coloro cui la società ha cercato di defraudare ogni vigore[31].

Il potere preserva il dominio pubblico e lo spazio della presenza, ed è quindi la linfa vitale del mondo artificiale umano, il quale se non è scena di azione e discorso, della trama delle cose e delle relazioni umane e delle storie da esse generate, manca della sua ultima ragion d'essere. Se non entrasse nei discorsi degli uomini e non costituisse il loro orizzonte, il mondo non sarebbe un artificio umano ma un ammasso di cose irrelazionate, libero restando ogni individuo isolato di aggiungervi un oggetto di piú; senza un mondo dell'artificio umano, le faccende umane sarebbero fluttuanti, futili e vane come il vagabondare di tribú nomadi. La saggezza malinconica dell'Ecclesiaste — "Vanità delle vanità; tutto è vanità... Non c'è nulla di nuovo sotto il sole... non resta memoria delle cose antiche, ma neppure di quelle che sono per accadere vi sarà ricordo presso quelli che verranno piú tardi" — non scaturisce di necessità da un'esperienza specificamente religiosa; ma è certamente inevitabile ovunque e ogni volta che sia cessata la fiducia nel mondo come luogo adatto alla presenza umana, all'azione e al discorso. Senza l'azione di inserire nel gioco del mondo il nuovo inizio di cui ogni uomo è capace per virtú d'esser nato, "non c'è nulla di nuovo sotto il sole"; senza il discorso volto a materializzare e tramandare, o a tentare di farlo, le "cose nuove" che appaiono e risplendono, "non c'è memoria"; senza la persistente durata di un mondo artificiale umano, non può esserci nessun ricordo "delle cose che sono per accadere presso quelli che verranno piú tardi". E senza potere, lo

lo "spazio di presenza" scritto la dimensione ("pubblica") in cui si attua il potere.

spazio della presenza prodotto dall'azione e dal discorso in pubblico svanirà rapidamente come il gesto e la parola viventi.

Non esiste forse nulla nella storia che sia stato di cosí breve durata come la fiducia nel potere, nulla di piú duraturo della sfiducia platonica e cristiana nello splendore che accompagna il suo spazio di presenza, nulla finalmente, nell'età moderna, di piú comune della convinzione che "il potere corrompe". Le parole di Pericle, come ce le tramanda Tucidide, sono probabilmente uniche nella loro suprema confidenza che gli uomini possano esplicare *e* conservare la loro grandezza nello stesso tempo, e, per cosí dire, con un unico e medesimo gesto, e che l'azione stessa basterà a generare δύναμις senza bisogno della reificazione trasformante dell'*homo faber* per mantenerla nella realtà[32]. Il discorso di Pericle, anche se certamente corrispondeva alle piú intime convinzioni del popolo di Atene e le articolava, è sempre stato letto con la triste saggezza dello sguardo retrospettivo di uomini che sapevano le sue parole pronunciate al principio della fine. Tuttavia, per quanto sia stata questa fede nella δύναμις (e conseguentemente nella politica), che era già finita quando le prime filosofie politiche furono formulate, il semplice fatto della sua esistenza è bastato ad elevare l'azione al piú alto rango nella gerarchia della *vita activa* e a individuare il discorso come tratto distintivo decisivo tra la vita umana e quella animale, il che ha conferito alla politica una dignità ancor oggi non del tutto scomparsa.

vana

Ciò che spicca chiaramente nelle enunciazioni di Pericle — e che, sia detto per inciso, non è meno trasparente nei poemi di Omero — è l'indipendenza del piú profondo significato del gesto agito e della parola pronunciata dalla vittoria e dalla disfatta e il suo rimanere immune da ogni eventuale esito, dalle conse-

il discorso è il supremo tratto distintivo dell'uomo (politico) della politica.

guenze buone o cattive. Diversamente dal comportamento umano — che i greci, come tutti i popoli civili, giudicavano secondo "moduli morali", tenendo conto di motivi e intenzioni da una parte e di mete e conseguenze dall'altra — l'azione può essere giudicata solo dal criterio della grandezza perché è nella sua natura di erompere dal comunemente accettato e irrompere nello straordinario, dove non trova piú applicazione ciò che è vero nella vita comune e quotidiana perché tutto è unico e *sui generis*[33]. Tucidide o Pericle sapevano benissimo di aver rotto con i metri normali del comportamento quotidiano quando riconoscevano la gloria di Atene nell'aver lasciato "ovunque memoria perenne (μνημεῖα ἀίδια) delle proprie buone e cattive gesta". L'arte della politica insegna agli uomini a produrre cose grandi e radiose, τὰ μεγάλα και λαμπρά, nelle parole di Democrito; fin tanto che c'è la *polis* a ispirare agli uomini di osare lo straordinario, tutto va bene, quando essa perisce, tutto è perduto[34]. I motivi e le mete — per quanto puri o grandiosi — non sono mai unici; come le qualità psicologiche, sono tipici, caratteristici di differenti tipi di persone. La grandezza, quindi, o il significato specifico di ogni gesto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione né nel conseguimento.

È questa accentuazione del gesto vivente e della parola parlata come le piú grandi realizzazioni di cui siano capaci gli esseri umani, che fu concettualizzato nella nozione aristotelica di ἐνέργεια ("attualità"), con cui il filosofo designava tutte le attività che non perseguono un fine (che sono ἀ-τελεῖς) e non lasciano dietro di sé delle opere (nessuna παρ' αὐτὰς ἔργα), ma esauriscono il loro pieno significato nell'esecuzione stessa[35]. È dall'esperienza di questa piena attualità che il paradossale "fine in se stesso" deriva il suo significato originale; infatti in queste forme di azione e discorso[36] il

fine (γέλος) non è perseguito, ma si trova nella stessa attività che diventa quindi una ἐντελέχεια, e l'opera non è ciò che segue ed estingue il processo ma è in esso immedesimata; l'esecuzione è l'opera, è ἐνέργεια[37]. Aristotele, nella sua filosofia politica, è ancora ben consapevole di ciò che è in gioco nella politica, niente meno che ἔργον τοῦ ἀνθρώπου[38] (l'"opera dell'uomo" *in quanto* uomo, e se definisce quest'"opera" come "vivere bene" (εὖ ζῆν), vuol dire chiaramente che qui l'"opera" non è un prodotto di un'attività operativa, ma esiste solo in pura attualità. Questa realizzazione specificamente umana è assolutamente estranea alla categoria dei mezzi e dei fini; l'"opera dell'uomo" non è un fine perché i mezzi per conseguirla — le virtú, o ἀρεταί — non sono qualità che possono o no essere attualizzate, ma sono esse stesse "attualità". In altre parole, il mezzo per conseguire il fine sarebbe già il fine; e questo "fine", di converso, non può esser considerato come un mezzo sotto qualche altro rispetto, perché non c'è nulla di piú elevato da raggiungere che questa stessa attualità.

Leggere, di tanto in tanto, nella filosofia politica dopo Democrito e Platone, che la politica è una τέχνη, che appartiene alle arti e può essere paragonata ad attività come la guarigione del corpo malato e la navigazione (dove, come nella prestazione di un ballerino o di un attore, il "prodotto" si identifica con la stessa prestazione) è come cogliere un'eco affievolita dell'esperienza prefilosofica greca dell'azione e discorso come pura attualità. Ma si può misurare cosa è accaduto dell'azione e del discorso, che esistono solo nell'attualità e sono quindi le attività piú alte nel dominio politico, sentendo come ne parla la società moderna, con la peculiare stretta coerenza che l'ha caratterizzata nelle sue ultime fasi. Infatti la generale degradazione di azione e discorso è evidente quando Adam Smith classifica

la degradazione del discorso e dell'azione più come appare in A. Smith.

tutte le occupazioni che riposano essenzialmente sulla esecuzione — come la professione militare, nonché "chierici, avvocati, medici e cantanti" — insieme con i "servizi domestici", il "lavoro" piú basso e improduttivo[39]. Ed erano proprio queste occupazioni — risanare, suonare il flauto, recitare — che fornivano al pensiero antico esempi delle piú elevate e grandi attività dell'uomo.

29. — *L'*homo faber *e lo spazio dell'apparenza*

Radice dell'antica stima che è stata riservata alla politica è la convinzione che l'uomo in quanto uomo, ogni individuo nella sua distinzione e unicità, appare e si conferma nel discorso e nell'azione, e che queste attività, malgrado la loro futilità empirica, posseggono una qualità durevole perché provocano il ricordo di sé[40]. Il dominio pubblico, lo spazio nel mondo di cui gli uomini hanno bisogno per apparire, è quindi "opera dell'uomo" piú specificamente di quanto non lo sia l'opera delle sue mani o il lavoro del suo corpo. La convinzione che ciò che di piú grande l'uomo può raggiungere è la propria presenza e attualizzazione non è affatto ovvia. Ad essa si oppone la convinzione dell'*homo faber* che i prodotti di un uomo possono contare piú di lui stesso — e non solo perché piú durevoli — nonché la ferma fede dell'*animal laborans* che la vita è il piú alto di tutti i beni. Concezioni entrambe, a rigore, non-politiche, inclini a denunciare l'azione e il discorso come occupazione vana e chiacchiera oziosa, e generalmente a giudicare le attività pubbliche in termini di utilità rispetto ai presunti fini superiori — rendere il mondo piú maneggevole e piú bello nel caso dell'*homo faber*, render la vita piú facile e piú

(X) non questo accade anche ad opera, ad opera intellettuale, arte e scienza (v. però anche a p. 224)

lunga nel caso dell'*animal laborans*. Ciò non vuol dire, tuttavia, che in questi casi si possa fare del tutto a meno di un dominio pubblico, perché senza uno spazio dell'apparenza e senza fiducia nell'azione e nel discorso come un modo d'essere insieme, né la realtà di sé stessi, né la realtà del mondo che ci circonda può esser salvata dal dubbio. Il senso umano della realtà esige che gli uomini attualizzino il mero dato passivo del loro essere, non per cambiarlo, ma per rendere articolato e evocare alla piena esistenza ciò che altrimenti dovrebbero comunque soffrire passivamente[41]. Questa attualizzazione risiede e si verifica in quelle attività che esistono solo nella pura attualità.

Il solo carattere del mondo che permette di misurare la realtà è il suo essere comune a tutti, e il senso comune occupa un posto cosí elevato nella gerarchia delle qualità politiche perché è il solo senso che fa aderire alla realtà complessiva delle cose i nostri cinque sensi strettamente individuali e i dati strettamente particolari che essi percepiscono. È per merito del senso comune che le percezioni degli altri sensi sembrano dischiudere la realtà anziché essere semplicemente avvertite come irritazioni dei nervi o sensazioni di resistenza del corpo. Una sensibile diminuzione di senso comune in una comunità e un sensibile aumento di superstizione e credulità sono pertanto segni quasi infallibili di alienazione dal mondo.

Questa alienazione — l'atrofia dello spazio dell'apparenza e l'inaridimento del senso comune — è naturalmente portata piú in là nel caso di una società di lavoratori che nel caso di una società di produttori. Nel suo isolamento, non solo indisturbato ma anche non visto, sentito e confermato dagli altri, l'*homo faber* si trova unito, non solo al prodotto che fa, ma anche al mondo di cose cui aggiungerà i suoi prodotti; in questo modo, sebbene indirettamente, è ancora unito

agli altri che fecero il mondo e pure sono fabbricatori di cose. Abbiamo già parlato del mercato di scambio dove i produttori incontrano i loro pari e che rappresenta per essi un dominio pubblico comune, nella misura in cui ciascuno di loro ha contribuito in qualcosa alla sua costituzione. Tuttavia, mentre il dominio pubblico come mercato di scambio corrisponde nel modo piú adeguato all'attività di fabbricazione, lo scambio appartiene già al campo dell'azione e non è affatto un semplice prolungamento della produzione; è ancor meno una mera funzione dei processi automatici, come l'acquisto di cibo e altri mezzi di consumo è necessariamente accidentale rispetto al lavoro. L'obiezione di Marx alla teoria che le leggi economiche sono come leggi naturali, non fatte dall'uomo per regolare i liberi atti di scambio, ma funzioni delle condizioni produttive della società nel suo insieme, è valida solo in una società di lavoro, dove tutte le attività sono livellate al metabolismo del corpo umano con la natura e dove non esiste scambio ma solo consumo.

Tuttavia, le persone che si incontrano sul mercato di scambio sono principalmente non persone ma produttori, e ciò che mostrano non è mai loro stessi, nemmeno le loro capacità e qualità come nel "mercato cospicuo" del medio evo, ma i loro prodotti. L'impulso che spinge il fabbricante al mercato pubblico è diretto ai prodotti, non alla gente, e il potere che tiene unito e in esistenza il mercato non è la potenzialità che si sprigiona tra le persone quando convengono nell'azione e nel discorso, ma una combinazione dei "poteri di scambio" (Adam Smith) che ciascuno dei partecipanti acquistò nell'isolamento. È questa mancanza di relazione con gli altri e questo riferimento primario a beni di scambio che Marx denunciò come la deumanizzazione e l'alienazione della società commerciale, che effettivamente esclude gli uomini in quanto uo-

il genio, sarà moderno del prestigio che già venivano di uomo nella sfera politica, del discorso dell'azione, dice H.

mini ed esige, con uno strano rovesciamento della relazione antica fra privato e pubblico, che gli uomini mostrino sé stessi solo nel privato delle loro famiglie o nella dimestichezza dei loro amici.

La frustrazione della persona umana inerente a una comunità di produttori e anche piú a una società commerciale risalta nel fenomeno del genio, in cui, dal Rinascimento alla fine del diciannovesimo secolo, l'età moderna vide il suo piú alto ideale. (Il genio creativo come espressione quintessenziale dell'umana grandezza era affatto sconosciuto all'antichità o al medio evo.) È solo con l'inizio del nostro secolo che grandi artisti in sorprendente unanimità hanno protestato di non voler essere chiamati "geni" e hanno insistito sul mestiere, la competenza e la stretta parentela fra arte e artigianato. Questa protesta, per verità, in parte non è che una reazione contro la volgarizzazione e commercializzazione della nozione di genio; ma è anche dovuta al piú recente avvento di una società di lavoro, per la quale la produttività o la creatività non è un ideale e che manca di tutte le esperienze da cui può scaturire la vera nozione di grandezza. Ciò che a noi interessa è che l'opera del genio, diversamente dal prodotto dell'artigiano, sembra aver assorbito quegli elementi di distinzione e unicità che trovano la loro immediata espressione solo nell'azione e nel discorso. L'ossessione moderna per il tratto unico di ciascun artista, una sensibilità senza precedenti allo stile, denota una preoccupazione per le forme in cui l'artista trascende la propria abilità e il mestiere, analogamente al modo in cui l'unicità di ogni persona trascende la somma totale delle sue qualità. A causa di questa trascendenza, che certo distingue la grande opera d'arte da tutti gli altri prodotti delle mani umane, il fenomeno del genio creativo sembra offrire la piú alta legittimazione alla convinzione dell'*homo faber* che i prodotti

di un uomo possono valere di piú ed essere essenzialmente piú grandi di lui stesso.

Tuttavia, la grande riverenza che l'età moderna tributa cosí volentieri al genio, e che tanto frequentemente rasenta l'idolatria, non può mutare il fatto elementare che l'essenza di chi si è non può essere reificata da sé stessi. Quando questa appare "oggettivamente" — nello stile di un'opera d'arte o in uno scritto ordinario — manifesta l'identità di una persona e quindi serve a identificare l'autore, ma rimane muta e ci sfugge se cerchiamo di interpretarla come lo specchio di una persona vivente. In altre parole, l'idolizzazione del genio comporta la stessa degradazione della persona umana come gli altri feticci prevalenti nella società commerciale.

È un elemento ineliminabile dell'umana fierezza credere che *chi* ognuno è trascenda in grandezza e in importanza qualsiasi cosa ognuno possa fare e produrre. "Lasciate che i medici e i pasticcieri e i servi delle grandi case siano giudicati per ciò che hanno fatto, e anche per ciò che hanno avuto intenzione di fare; i grandi sono giudicati da ciò che sono."[42] Solo le volontà volgari accondiscendono a derivare il proprio orgoglio da ciò che hanno fatto; esse diverranno, con questa concessione, "schiave e prigioniere" delle proprie facoltà e scopriranno, se qualcosa di piú di una semplice stupida vanità rimane in loro, che essere il proprio schiavo e prigioniero è non meno amaro e forse piú vergognoso che essere servo di qualcun altro. La grazia salvifica di tutte le doti veramente grandi è che le persone che ne sono investite rimangono superiori a ciò che fanno, almeno fin tanto che è vivo il gesto creativo; infatti questo gesto scaturisce dal *chi* le persone sono e rimane esterno all'effettivo processo creativo quanto indipendente da *ciò che* vien realizzato. Che la situazione critica del genio sia reale risulta

chiaro nel caso dei *literati*, dove si consuma in pratica l'inversione dell'ordine tra l'uomo e il suo prodotto; ciò che infastidisce nel loro caso, e che, per inciso, provoca l'avversione popolare ancor piú della spuria superiorità intellettuale, è la probabilità che anche il loro peggior prodotto sia migliore di loro. È il segno distintivo dell'"intellettuale" quello di non essere affatto disturbato dalla "terribile umiliazione" in cui il vero artista o scrittore lavora, di "sentirsi diventar figlio della propria opera", nella quale è condannato a vedersi "come in uno specchio, limitato, cosí e cosí determinato"[43].

30. — Il movimento del lavoro

L'attività operativa, per la quale è necessario requisito l'isolamento dagli altri, anche se può non riuscire a stabilire un dominio pubblico autonomo in cui gli uomini appaiono in quanto uomini, è tuttavia connessa in molti modi con questo spazio dell'apparire; per lo meno rimane legato al mondo tangibile delle cose che produce. L'operare, quindi, è forse un modo non-politico di vita, ma non certamente anti-politico. Questo è invece proprio il caso del lavoro, un'attività in cui l'uomo non è insieme col mondo, né con altre persone, ma è solo col proprio corpo, a far fronte alla nuda necessità di tenersi in vita[44]. Veramente anche l'operaio vive in presenza di e con altri, ma quest'essere-insieme non ha alcuno dei tratti distintivi della autentica pluralità. Non consiste nella combinazione programmata di differenti abilità e mestieri, come nell'attività operativa, ma esiste nella moltiplicazione di esemplari, fondamentalmente tutti simili perché tutta la loro realtà consiste nell'essere organismi viventi. È nella natura del lavoro di raggruppare gli uomini in

équipes nelle quali piú individui "lavorano insieme come se fossero uno solo"[45], e in questo senso si può dire che la comunità permea il lavoro ancor piú di qualsiasi attività[46]. Ma la "natura collettiva del lavoro"[47], invece di costituire una realtà riconoscibile, identificabile di ciascun membro dell'équipe, richiede la vera e propria perdita di qualsiasi coscienza di individualità e identità; ed è per questo che tutti quei "valori" che derivano dal lavoro, oltre alla loro ovvia funzione nel processo vitale, sono interamente "sociali" ed essenzialmente non diversi dal piacere addizionale proveniente dal mangiare e bere in compagnia. La socialità generata dalle attività che scaturiscono dal metabolismo del corpo umano con la natura si fonda non sull'eguaglianza ma sull'identicità, e da questo punto di vista è perfettamente vero che "per natura un filosofo non è per genio e disposizione tanto diverso da un portiere come un mastino lo è da un levriero". Questa osservazione di Adam Smith, che Marx citava con tanto compiacimento[48], si adatta meglio a una società di consumatori che non a un'accolta di persone sul mercato di scambio, che mette in luce l'abilità e le qualità dei produttori e cosí fornisce sempre qualche base di distinzione.

L'identicità prevalente in una società fondata sul lavoro e sul consumo ed espressa nel suo conformismo è intimamente connessa con l'esperienza somatica del lavorare insieme, dove il ritmo biologico del lavoro fonde il gruppo degli operai al punto che ciascuno non si sente piú un individuo, ma realmente uno con tutti gli altri. Rimane cosí alleggerito lo sforzo e la fatica del lavoro proprio come marciare insieme attenua per ogni soldato lo sforzo di camminare. È vero quindi che per l'*animal laborans* "il senso e il valore del lavoro dipendono esclusivamente dalle condizioni sociali", cioè dal grado in cui i processi del lavoro e

del consumo possono svolgersi in modo piano e agevole, indipendentemente, cioè, dalle "attitudini professionali propriamente dette"[49]; il guaio è solo che le migliori "condizioni sociali" sono quelle nelle quali è possibile perdere la propria identità. La fusione dei molti in un'unità è fondamentalmente antipolitica; è l'opposto della colleganza prevalente nelle società politiche o commerciali, che — per prendere l'esempio di Aristotele — consiste non di un'associazione (κοινωνία) tra due medici, ma tra un medico e un agricoltore, "e in generale tra persone che sono differenti e ineguali"[50].

L'eguaglianza attinente al dominio pubblico è necessariamente un'eguaglianza di ineguali che devono "eguagliarsi" in certi aspetti e per specifici fini. Il fattore eguagliante proviene non dalla "natura" umana ma dal di fuori, proprio come il denaro — seguitando con l'esempio di Aristotele — è richiesto come fattore esterno per eguagliare le attività ineguali del medico e del contadino. L'eguaglianza politica, quindi, è l'opposto della nostra eguaglianza di fronte alla morte, che in quanto destino comune a tutti gli uomini deriva dalla condizione umana, o dall'eguaglianza davanti a Dio, almeno nella sua interpretazione cristiana, dove siamo messi di fronte a un'eguaglianza di peccato inerente alla natura umana. In questi casi non è necessario un fattore egualitario, perché l'identicità prevale comunque; per lo stesso motivo, però, l'esperienza reale di questa identicità, l'esperienza della vita e della morte, si ha non solo nell'isolamento ma nella completa solitudine, dove nessuna vera comunicazione, e tanto meno associazione e comunità, è possibile. Dal punto di vista del mondo e del dominio pubblico, la vita e la morte e tutto ciò che attesta identicità sono esperienze non-mondane, antipolitiche, veramente trascendenti.

v. p. 389

L'inettitudine dell'*animal laborans* alla distinzione e quindi all'azione e al discorso è confermata dalla strana assenza di serie ribellioni di schiavi nei tempi sia antichi che moderni[51]. Non meno sbalorditivo, tuttavia, è il ruolo improvviso e spesso straordinariamente efficace che i movimenti del lavoro hanno giocato nella politica moderna. Dalle rivoluzioni del 1848 alla rivoluzione ungherese del 1956, la classe operaia europea, per essere la sola organizzata e quindi capace di una funzione direttiva, ha scritto uno dei piú gloriosi e probabilmente dei piú promettenti capitoli della recente storia. Tuttavia, benché la linea di demarcazione tra richieste politiche ed economiche, tra organizzazioni politiche e sindacati si sia alquanto perduta, le due cose non vanno confuse. I sindacati, difendendo gli interessi della classe lavoratrice, sono responsabili della sua incorporazione nella società moderna, e specialmente di uno straordinario aumento della sua sicurezza economica, del suo prestigio sociale e del suo potere politico. I sindacati non furono mai rivoluzionari nel senso che desiderassero una trasformazione della società insieme con una trasformazione delle istituzioni politiche in cui questa società era rappresentata, e i partiti politici della classe operaia sono stati per lo piú partiti di interesse, in modo non diverso dai partiti che rappresentavano le altre classi sociali. Una distinzione si è manifestata soltanto in quei rari ma decisivi momenti in cui, nel corso di una rivoluzione, è risultato improvvisamente che i suoi protagonisti, quando non erano guidati da programmi e ideologie ufficiali del partito, avevano idee loro proprie sulle possibilità di governo democratico nelle condizioni moderne. In altre parole il tratto distintivo tra le due istituzioni non è fondato sul carattere estremistico delle rivendicazioni sociali ed economiche, ma sulla proposta di una nuova forma di governo.

Gli storici moderni che si occupano dell'avvento dei sistemi totalitari dimenticano facilmente — soprattutto quando si riferiscono agli avvenimenti occorsi nell'Unione Sovietica — che proprio come le masse moderne e i loro capi sono riusciti, almeno temporaneamente, a dar luogo, col totalitarismo, a una forma di governo autenticamente nuova, benché completamente eversiva, cosí le rivoluzioni popolari, per piú di cent'anni ormai, hanno prodotto, benché mai con successo, un'altra forma di governo nuova: il sistema dei consigli popolari, in sostituzione del sistema partitico continentale, che era screditato, si sarebbe tentati di dire, ancor prima di nascere[52].

I destini storici delle due tendenze della classe operaia, il movimento sindacalistico e le aspirazioni politiche popolari, non potrebbero essere piú contrastanti: i sindacati, cioè la classe operaia in quanto non è che una delle classi della società moderna, sono passati di vittoria in vittoria, mentre nello stesso tempo il movimento politico del lavoro è stato disfatto ogni volta che ha osato avanzare le sue richieste, distinte da programmi di partito e riforme economiche. Se la tragedia della rivoluzione ungherese non fosse riuscita ad altro che a mostrare al mondo che, nonostante tutte le disfatte e tutte le apparenze, questo slancio politico non è ancora morto, il suo sacrificio non sarebbe stato vano.

Questa flagrante discrepanza fra il fatto storico — la produttività politica della classe operaia — e i dati fenomenici ottenuti dall'analisi dell'attività lavorativa, è probabile scompaia a una piú approfondita indagine della sostanza e dello sviluppo del movimento operaio. La principale differenza fra il lavoro in schiavitú e il lavoro moderno, libero, non consiste nella libertà personale — libertà di movimento, attività economica e inviolabilità personale — posseduta dal lavoratore, ma

nel fatto che egli è ammesso al dominio politico e pienamente emancipato come cittadino. La vera svolta nella storia del lavoro fu l'abolizione delle qualificazioni di proprietà per il diritto al voto. Fino a quel momento la condizione del lavoro libero era stata molto simile a quella della popolazione schiava, in costante emancipazione, dell'antichità, popolazione di uomini liberi, in quanto assimilati allo status dei residenti stranieri, ma non cittadini. In contrasto con l'antica emancipazione degli schiavi, dove di regola lo schiavo cessava di essere un lavoratore col cessare di essere uno schiavo, e dove, quindi, la schiavitú rimaneva la condizione sociale del lavoro per quanti fossero gli schiavi emancipati, la moderna emancipazione del lavoro fu intesa a elevare la stessa attività lavorativa, scopo che raggiunse molto prima che al lavoratore come persona fossero assicurati diritti personali e civili.

Tuttavia, uno degli importanti effetti collaterali dell'emancipazione dei lavoratori fu che un intero nuovo settore della popolazione si trovò piú o meno improvvisamente ammesso al dominio pubblico, vale a dire, *apparve* in pubblico[53]. E ciò senza essere nello stesso tempo ammesso alla società, e senza, quindi, essere assorbito dal dominio sociale e, per cosí dire, strappato al pubblico. Il ruolo decisivo del mero apparire, del distinguersi e dell'esser identificabili nel dominio delle cose umane, è ben illustrato dal fatto che i lavoratori, quando entrarono nella scena della storia, sentirono il bisogno di adottare un costume loro proprio, presentandosi come i *sans-culottes*[54]. Questo costume consentí loro una distinzione, che fu diretta contro tutti gli altri.

Il vero pathos del movimento del lavoro ai suoi primi passi — ed è ancora ai primi passi in tutti i paesi in cui il capitalismo non ha raggiunto il suo pieno sviluppo, nell'Europa Orientale, per esempio, ma

anche in Italia o in Spagna e persino in Francia — scaturiva dalla sua lotta contro la società come un tutto. L'enorme potere potenziale che questi movimenti acquistarono in un tempo relativamente breve e spesso in circostanze veramente avverse, deriva dal fatto che a dispetto di ogni discorso e teoria furono il solo gruppo sulla scena politica che, non solo difendeva i propri interessi economici, ma combatteva una battaglia politica integrale. In altre parole, quando il movimento del lavoro apparve sulla scena pubblica, fu la sola organizzazione in cui gli uomini agissero e parlassero in quanto uomini — e non in quanto membri della società.

Per questo ruolo politico e rivoluzionario del movimento del lavoro, che con ogni probabilità è prossimo a finire, è decisivo che l'attività economica dei suoi membri fosse incidentale e che la sua forza d'attrazione non fosse mai ristretta ai ranghi della classe operaia. Se per un certo periodo sembrò quasi che il movimento riuscisse a trovare, almeno entro i suoi ranghi, un nuovo spazio pubblico con nuovi criteri politici, molla di questi tentativi non fu il lavoro — né l'attività lavorativa né la sempre utopistica ribellione contro le necessità della vita — ma quelle ingiustizie e ipocrisie che sono scomparse con la trasformazione della società di classe in una società di massa e con la sostituzione di un salario annuo garantito alla paga giornaliera o settimanale.

Gli operai oggi non sono più fuori della società; sono suoi membri e svolgono un lavoro come tutti gli altri. Il significato politico del movimento del lavoro è ora lo stesso di quello di ogni altro gruppo di pressione; è passato il tempo in cui, come è stato per quasi cent'anni, esso poteva rappresentare il popolo nella sua totalità — se intendiamo per *le peuple* il reale corpo politico, distinto come tale dalla popolazione altrettan-

to che dalla società[55]. (Nella rivoluzione ungherese gli operai non erano in alcun modo distinti dal resto della popolazione; quello che dal 1848 al 1918 era stato quasi un monopolio della classe operaia — la nozione di un sistema parlamentare basato sui consigli invece che sui partiti — era diventato ora la richiesta unanime di tutto il popolo.) Il movimento del lavoro, equivoco fin dagli inizi nel suo contenuto e nei suoi scopi, perse subito questa rappresentanza, e quindi il suo ruolo politico, ovunque la classe operaia divenne una parte integrante della società, un potere sociale ed economico come nelle economie piú sviluppate del mondo occidentale, o dove "riuscí" a trasformare l'intera popolazione in una società di lavoro, come in Russia e come può accadere altrove anche sotto condizioni non totalitaristiche. In una situazione in cui anche il mercato di scambio sta per essere abolito, l'esaurimento del dominio pubblico, tendenza che si manifesta cosí decisiva in tutta l'età moderna, può ben diventare una realtà di fatto.

31. — La tradizionale sostituzione del fare all'agire

L'età moderna, col suo interesse per i prodotti tangibili e i profitti dimostrabili o la sua piú tarda ossessione per il funzionamento regolare e la socialità, non fu la prima a denunciare l'oziosa inutilità dell'azione e del discorso in particolare e della politica in generale[56]. L'esasperazione per la triplice frustrazione dell'azione — imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori — è vecchia quasi come la storia. È sempre stata una grande tentazione, per gli uomini di azione non meno che per quelli di pensiero, trovare un sostituto all'azione nella speranza che il dominio delle cose umane potesse sfuggi-

re all'azzardo e all'irresponsabilità morale inerente a una pluralità di agenti. La sensibile monotonia delle soluzioni proposte nel corso della storia attesta la semplicità elementare della questione. Generalmente parlando, esse consistono sempre nel cercar riparo dalle calamità dell'azione in un'attività nella quale un uomo, isolato dagli altri, rimane padrone di ciò che fa dal principio alla fine. Questo tentativo di sostituire all'agire il fare è palese nell'intero corpo di argomenti contro la "democrazia", che per ben ragionati e conseguenti che siano, finiscono sempre in attacchi portati contro la politica nella sua essenza.

Le calamità dell'azione derivano tutte dalla condizione umana della pluralità, che è la condizione *sine qua non* di quello spazio della presenza che è il dominio pubblico. Per cui volersi liberare di questa pluralità equivale ad abolire il dominio pubblico stesso. La piú evidente salvezza dai pericoli della pluralità è la monarchia, in tutte le sue varietà, dalla assoluta tirannia di uno contro tutti al dispotismo benevolo e a quelle forme di democrazia in cui i molti formano un corpo collettivo cosí che il popolo "è molti in uno" e si costituisce come una "monarchia"[57]. La soluzione di Platone del re-filosofo, la "saggezza" del quale risolve le perplessità dell'azione come se fossero dei problemi solubili di conoscenza, è solo una — e certo non delle meno tiranniche — varietà di governo-di-un-solo-uomo. Il guaio di queste forme di governo non è tanto la loro crudeltà, ma piuttosto il fatto che operano troppo bene. I tiranni, se sanno il fatto loro, possono ben essere "miti e gentili in ogni cosa" come Pisistrato, il cui governo anche nell'antichità fu paragonato all'"età dell'oro di Cronos"[58]; le loro misure possono suonare veramente non-tiranniche e benefiche a orecchi moderni, specialmente quando sentiamo che il solo — anche se non riuscito — tentativo di abolire

colui che tentò di abolire la schiavitù: Periandro di Corinto.

la schiavitú nell'antichità fu compiuto da Periandro, tiranno di Corinto[59]. Ma tutti hanno in comune l'esclusione dei cittadini dal dominio pubblico e l'insistenza con cui li invitano a badare ai propri affari mentre solo "il reggitore deve attendere agli affari pubblici"[60]. E ciò sarà stato senz'altro un incoraggiamento all'industriosità e all'industria privata ma i cittadini avrebbero potuto vedervi nient'altro che il tentativo di privarli del tempo necessario per partecipare agli interessi comuni. Sono i vantaggi di breve portata della tirannia, i vantaggi di stabilità, sicurezza e produttività, da cui ci si deve guardare se non altro perché aprono la strada a un'inevitabile perdita di potere, anche se l'effettivo disastro può verificarsi in un futuro relativamente lontano.

La fuga dalla futilità delle cose umane nella solidità della quiete e dell'ordine ha tanti motivi in pratica per raccomandarsi che la maggior parte della filosofia politica da Platone in poi potrebbe agevolmente essere interpretata come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica. Il tratto distintivo di tutte queste fughe è il concetto di governo, la nozione cioè che gli uomini possono legalmente e politicamente vivere insieme solo quando qualcuno è investito del comando e gli altri sono costretti ad obbedire. Il luogo comune, già reperibile in Platone e Aristotele, che ogni comunità politica consiste di quelli che governano e di quelli che sono governati (asserzione su cui si basano poi le definizioni correnti delle forme di governo — di uno solo o monarchia, di pochi o oligarchia, di molti o democrazia) riposa sul sospetto per l'azione piuttosto che su un disprezzo per gli uomini, e sorge dall'ardente desiderio di trovare un sostituto all'azione piuttosto che da una irresponsabile o tirannica volontà di potere.

Teoreticamente, la piú breve e fondamentale versio-

ne della fuga dall'azione nel governo è data nel *Politico*, dove Platone apre un abisso fra i due modi di azione, ἄρχειν e πράττειν ("cominciare" e "compiere"), che nella concezione greca erano interconnessi. Il problema, come lo vedeva Platone, era di assicurarsi che l'iniziatore rimanesse il completo padrone di ciò che iniziava, senza dover ricorrere all'aiuto di altri per condurlo a termine. Nel dominio dell'azione, questa isolata padronanza può essere conseguita solo se gli altri non sono piú chiamati a unire l'iniziativa intrapresa con i loro motivi e scopi, ma sono usati per eseguire ordini, e se, d'altra parte, il promotore che prende l'iniziativa non si lascia implicare nell'azione stessa. Iniziare (ἄρχειν) e agire (πράττειν) possono cosí diventare due attività affatto differenti, e l'iniziatore diventa un governante (un ἄρχων nel duplice senso della parola) che "non deve agire (πράττειν), ma governa (ἄρχειν) coloro che sono in grado di eseguire". In queste circostanze, l'essenza della politica è di "sapere come iniziare e governare nelle materie piú gravi con riguardo all'opportunità e inopportunità"; l'azione come tale è completamente eliminata ed è diventata la mera "esecuzione di ordini"[61]. Platone fu il primo a introdurre la divisione fra quelli che sanno e non agiscono e quelli che agiscono e non sanno, al posto della vecchia articolazione dell'azione in principio e conclusione, cosí che sapere cosa fare e farlo divennero due attività del tutto differenti.

Dato che lo stesso Platone identificò immediatamente la linea di divisione fra il pensiero e l'azione coll'abisso che separa i governanti da coloro su cui governano, è evidente che le esperienze su cui si basa la divisione di Platone sono quelle dell'amministrazione domestica, dove non si sarebbe fatto nulla se il padrone non avesse saputo cosa fare e dato ordini agli schiavi di eseguire ciò che non conoscevano. Qui cer-

to, chi sa non ha da fare e chi fa non ha bisogno di pensiero o di conoscenza. Platone era ancora perfettamente consapevole di proporre una trasformazione rivoluzionaria della πόλις quando applicò all'amministrazione di questa le massime correntemente riconosciute per un ordinato andamento domestico[62]. (È errore comune interpretare Platone come se avesse voluto abolire la famiglia e l'ambito domestico; egli voleva, al contrario, estendere questo tipo di vita al punto che una sola famiglia abbracciasse ogni cittadino. In altre parole, voleva eliminare il carattere privato della comunità domestica ed è per questo che raccomandava l'abolizione della proprietà privata e della condizione coniugale individuale[63].) Nella mentalità greca, la relazione tra governare ed essere governati, tra comandare e obbedire, era per definizione identica alla relazione tra padrone e schiavi e pertanto precludeva ogni possibilità d'azione. L'affermazione di Platone, quindi, che le regole di comportamento nelle faccende pubbliche dovessero essere derivate dal rapporto padrone-schiavo in una ben ordinata amministrazione domestica significava in pratica che l'azione non doveva giocare alcun ruolo negli affari umani.

È evidente che lo schema di Platone offre ben piú opportunità per un ordine permanente nelle cose umane che non gli sforzi del tiranno di eliminare tutti, tranne se stesso, dal dominio pubblico. Anche se ai cittadini fosse lasciata una certa partecipazione agli affari pubblici, essi "agirebbero" come un solo uomo, senza possibilità di dissensi interni, tanto meno di lotta di fazioni: tramite il governo, "i molti diventano uno sotto ogni rispetto", eccetto l'apparenza corporea[64]. Storicamente il concetto di governo, benché abbia tratto origine dall'amministrazione della casa e dal dominio familiare, ha giocato il suo ruolo piú decisivo nell'organizzazione degli affari pubblici ed è per noi in-

variabilmente connesso con la politica. Ciò non dovrebbe farci trascurare il fatto che per Platone si trattava di una categoria molto piú generale. Egli ci vedeva il principale strumento per ordinare e giudicare le cose umane sotto tutti i profili, come risulta non solo dal suo insistere che la città-stato doveva essere considerata la proiezione ingrandita dell'essere umano e dalla sua costruzione di un ordine psicologico che praticamente segue l'ordine pubblico della sua utopistica città, ma ancor piú evidentemente dalla grandiosa coerenza con cui introdusse il principio di dominazione nell'ambito dei rapporti dell'uomo con se stesso. Il criterio supremo dell'idoneità a reggere gli altri è, in Platone e nella tradizione aristocratica occidentale, la capacità di reggere sé stessi. Proprio come il re-filosofo comanda la città, l'anima comanda il corpo e la ragione comanda le passioni. In Platone, la legittimità di questa tirannia in tutto ciò che concerne l'uomo, la sua condotta verso se stesso non meno che la sua condotta verso gli altri, è ancora profondamente radicata nel significato equivoco della parola ἄρχειν, che significa insieme inizio e governo; è decisivo per Platone, come egli dice espressamente alla fine delle *Leggi*, che solo l'inizio, (ἀρχή) sia incaricato di governare (ἄρχειν). Nella tradizione del pensiero platonico, questa identità originaria, linguisticamente predeterminata di governo e inizio ebbe la conseguenza che ogni inizio fu inteso come legittimazione per il governo, finché alla fine l'elemento dell'inizio scomparve completamente dal concetto di governo. E con esso scomparve dalla filosofia politica la piú elementare e autentica comprensione della libertà umana.

La separazione platonica di conoscere e fare è rimasta alla radice di tutte le teorie del dominio che non siano mere giustificazioni di una irriducibile e irresponsabile volontà di potere. Per pura forza di con-

cettualizzazione e chiarificazione filosofica, l'identificazione platonica della conoscenza col comando e il governo, e dell'azione con l'obbedienza e l'esecuzione dominò tutte le prime esperienze e articolazioni nel dominio politico e divenne d'obbligo per l'intera tradizione del pensiero politico, anche dopo che le radici di esperienza da cui Platone derivava i suoi concetti erano state da tempo dimenticate. La ragione della eccezionale longevità di questo aspetto particolare della sua opera è nel fatto di aver convalidato la sostituzione del governo all'azione mediante una ancor piú plausibile interpretazione in termini di fare e fabbricazione. È vero — e Platone che aveva preso la parola chiave della propria filosofia, il termine "idea", dalle esperienze nel dominio della fabbricazione, dev'essere stato il primo ad accorgersene — che la divisione tra sapere e fare, cosí estranea al dominio dell'azione, la validità e significatività della quale son distrutti dal momento che pensiero e azione si disgiungono, è esperienza di ogni giorno nella fabbricazione, i cui processi evidentemente prendono avvio da due parti: prima, la percezione dell'immagine o della forma (εἶδος) del prodotto-che-sarà, e poi l'organizzazione dei mezzi e l'avvio dell'esecuzione.

Il desiderio platonico di sostituire il fare all'azione per conferire al dominio degli affari umani la solidità inerente all'opera e alla fabbricazione risalta meglio dove tocca il vero centro della filosofia di Platone, la dottrina delle idee. Quando Platone non si riferisce alla filosofia politica (come nel *Simposio* e altrove), descrive le idee come ciò che "piú riluce fuori" (ἐκφανέστατον) e quindi come variazioni del bello. Solo nella *Repubblica* le idee furono trasformate in criteri, misure, e regole di comportamento, le quali tutte sono variazioni o derivazioni dell'idea del "bene" nel senso greco della parola, cioè del "bene per" o della con-

venienza[65]. Questa trasformazione era necessaria per applicare la dottrina delle idee alla politica, ed è essenzialmente per uno scopo politico, lo scopo di eliminare il carattere di fragilità dagli affari umani, che Platone trovò necessario dichiarare il buono, e non il bello, l'idea piú elevata. Ma l'idea del bene non è l'idea piú elevata del filosofo, che desidera contemplare la vera essenza dell'essere e quindi lascia la grotta oscura degli affari umani per il limpido cielo delle idee; persino nella *Repubblica* il filosofo è ancora definito un amante della bellezza, non della bontà. Il bene è l'idea piú elevata del filosofo-re, che vuol governare le cose umane, perché deve passar la sua vita tra gli uomini e non può per sempre abitare sotto il cielo delle idee. È solo quando ritorna alla grotta oscura degli affari umani per vivere ancora con i suoi simili, che ha bisogno delle idee per guida, come criteri e regole con cui misurare e sotto cui ordinare la svariata moltitudine dei gesti e delle parole umane con la stessa assoluta, "oggettiva" certezza con cui l'artigiano può esser guidato nel fare — e il profano nel giudicare — i letti singoli, usando il modello fisso sempre-presente, l'"idea" del letto in generale[66].

Tecnicamente, il maggior vantaggio di questa trasformazione e applicazione della dottrina delle idee al dominio politico consisté nell'eliminazione dell'elemento personale nella dottrina platonica del governo ideale. Platone sapeva benissimo che le sue analogie preferite prese dalla vita domestica, come il rapporto padrone-schiavo o pastore-gregge, richiederebbero una qualità quasi divina nel reggitore di uomini per distinguerlo tanto spiccatamente dai suoi soggetti come lo schiavo è distinto dal padrone o la pecora dal pastore[67]. La costruzione dello spazio pubblico nell'immagine di un oggetto fabbricato, al contrario, richiedeva solo ordinaria maestria, esperienza nell'arte della politica co-

me in tutte le altre arti, dove il fattore costrittivo si trova non nella persona dell'artista o artigiano ma nell'oggetto impersonale della sua arte o mestiere. Nella *Repubblica* il filosofo-re applica le idee come l'artigiano applica le sue regole e criteri; egli "fa" la sua Città come lo scultore fa una statua[68]; e nell'opera finale di Platone queste stesse idee sono diventate anche leggi che richiedono solo di divenire esecutive[69].

In questo quadro di riferimenti, l'emergere di un sistema politico utopistico che potrebbe essere costruito in conformità a un modello da chiunque si sia impadronito delle tecniche degli affari umani è quasi cosa ovvia; Platone che fu il primo a elaborare un piano per la creazione di corpi politici, è rimasto l'ispiratore di tutti i successivi utopisti. E sebbene nessuno di questi utopisti abbia mai giocato un ruolo degno di nota nella storia — infatti nei pochi casi in cui schemi utopistici furono realizzati, crollarono rapidamente sotto il peso della realtà, non tanto della realtà delle circostanze esteriori quanto delle reali relazioni umane che non riuscivano a controllare — essi furono tra i veicoli piú efficienti per la conservazione e lo sviluppo di una tradizione di pensiero politico nella quale, consciamente o inconsciamente, il concetto di azione era interpretato in termini di fare e di fabbricazione.

Una cosa, tuttavia, è degna di nota nello sviluppo di questa tradizione. È vero che la violenza, senza la quale non può esserci fabbricazione, ha sempre giocato un ruolo importante negli schemi e nel pensiero politico basati su un'interpretazione dell'azione in termini di fare; ma fino all'età moderna questo elemento di violenza rimase strettamente strumentale, un mezzo che richiedeva un fine che lo giustificasse e lo limitasse, di modo che la glorificazione della violenza in quanto tale è completamente assente dalla tradizione del pensiero politico anteriore all'età moderna. Generalmente

parlando era impossibile fin tanto che la contemplazione e la ragione erano considerate le piú alte facoltà dell'uomo, perché sotto un presupposto del genere tutte le articolazioni della *vita activa*, la fabbricazione non meno dell'azione senza parlare del lavoro, rimanevano secondarie e strumentali. Entro il ristretto ambito della teoria politica, ne conseguí che la nozione del governo e la questione concomitante della legittimità e del diritto dell'autorità giocarono un ruolo molto piú decisivo che non la comprensione e l'interpretazione della stessa azione. Solo la moderna convinzione che l'uomo può sapere solo ciò che fa, che le sue pretese facoltà superiori dipendono dal fare ed egli quindi è prima di tutto *homo faber* e non *animal rationale*, portarono alla luce le molto piú antiche implicazioni di violenza inerenti al dominio in quanto sfera del fare. Ciò avvenne in modo particolarmente clamoroso nella serie di rivoluzioni, caratteristiche dell'età moderna, tutte le quali — eccetto l'americana — mostrano la stessa combinazione del vecchio entusiasmo romano per la fondazione di un nuovo corpo politico con la glorificazione della violenza come unico mezzo per "farlo". Il detto di Marx che "la violenza è l'ostetrica di ogni vecchia società gravida di una nuova", cioè, di ogni mutamento nella storia e nella politica[70], sintetizza la convinzione di tutta l'età moderna e trae le conseguenze dalla sua piú interna fede che la storia è "fatta" dagli uomini come la natura è "fatta" da Dio.

Quale successo abbia avuto la trasformazione dell'azione in un modo del fare è agevolmente attestato dall'intera terminologia della teoria e del pensiero politici, che rendono quasi impossibile discutere di queste questioni senza usare la categoria dei mezzi e dei fini e pensare in termini di strumentalità. Forse ancora piú convincente è l'unanimità con cui i proverbi popolari in tutte le lingue moderne ci avvisano che "il

fine giustifica i mezzi" e che "non si può fare una frittata senza rompere le uova". Noi siamo forse la prima generazione che è diventata pienamente consapevole delle conseguenze delittuose inerenti a una linea di pensiero che costringe ad ammettere che tutti i mezzi, purché siano efficaci, sono permessi e giustificati per perseguire qualcosa definito come un fine. Tuttavia, per sfuggire a questi sentieri di pensiero battuti non è sufficiente aggiungere qualche specificazione, come per esempio che non tutti i mezzi sono permessi o che in certe circostanze i mezzi possono essere piú importanti dei fini; queste precisazioni o prendono per garantito un sistema morale che, come le molte esortazioni dimostrano, difficilmente può essere considerato tale, o sono sopraffatte dal linguaggio e dalle analogie che usano. Infatti affermare che i fini non giustificano tutti i mezzi è parlare per paradossi, dato che il fine è per definizione la giustificazione dei mezzi; e i paradossi indicano sempre perplessità, non risolvono sé stessi e quindi non sono mai convincenti. Fin quando crederemo che nel dominio politico si abbia a che fare con mezzi e fini, non riusciremo a impedire a nessuno di usare tutti i mezzi per perseguire dei fini riconosciuti.

La sostituzione del fare all'agire e la concomitante degradazione della politica in un mezzo per ottenere un preteso fine "superiore" — nell'antichità la protezione dei buoni dal dominio del male in generale, e la sicurezza del filosofo in particolare[71], nel medio evo la salvezza delle anime, nell'era moderna la produttività e il progresso della società — è vecchia come la tradizione del pensiero politico. È vero che solo l'era moderna definí l'uomo primariamente come *homo faber*, inventore di arnesi e produttore di cose, e poté quindi superare il disprezzo e il sospetto radicati in cui la tradizione aveva tenuto l'intera sfera della fab-

bricazione. Tuttavia, questa stessa tradizione, nella misura in cui anch'essa si era volta contro l'azione — meno apertamente, certo, ma non meno effettivamente — era stata costretta a interpretare l'agire in termini di fare, e quindi, nonostante il suo disprezzo e sospetto, aveva introdotto nella filosofia politica certe tendenze e schemi di pensiero ai quali l'età moderna sarebbe ricorsa. Sotto questo rispetto, l'età moderna non rovesciò la tradizione ma piuttosto la liberò dai "pregiudizi" che le avevano impedito di dichiarare apertamente che l'opera dell'artigiano andava collocata piú in alto delle opinioni e dei fatti "oziosi" che costituiscono il dominio degli affari umani. Sta di fatto però che Platone e, in grado minore, anche Aristotele, che considerarono gli artigiani nemmeno meritevoli della piena cittadinanza, furono i primi a proporre il maneggiamento delle cose politiche e il governo degli stati nei modi della fabbricazione. La contraddizione evidente indica chiaramente la profondità delle autentiche perplessità inerenti alla facoltà umana di agire e la forza della tentazione di eliminare i rischi e pericoli che comporta, introducendo nel tessuto delle relazioni umane le categorie molto piú fidate e solide, inerenti alle attività con cui affrontiamo la natura e costruiamo il mondo dell'artificio umano.

32. — *Il carattere processuale dell'azione*

La strumentalizzazione dell'azione e la degradazione della politica a mezzo per qualcos'altro, naturalmente, non è mai realmente riuscita a eliminare l'azione, a impedire che essa sia una delle esperienze umane decisive, o a distruggere completamente il dominio degli affari umani. Abbiamo visto che nel nostro mondo l'eliminazione del lavoro, inteso come lo sfor-

zo al quale tutta la vita umana è legata, ha portato prima di tutto la conseguenza che l'opera è ora eseguita nei modi del lavoro, e i prodotti dell'opera, oggetti d'uso, sono consumati come se fossero semplici beni di consumo. Analogamente il tentativo di sottrarre le cose umane dalla loro fragilità e di eliminare il carattere incerto dell'azione, ha avuto per conseguenza un atteggiamento completamente nuovo verso la natura. La vera distinzione tra l'età moderna, sino ai tempi piú vicini a noi, e il futuro, in cui abbiamo già cominciato a vivere, sembra consistere nel fatto che l'uomo ha rivolto oggi le sue facoltà di azione sulla natura, liberando processi spontanei che senza di lui non si sarebbero mai prodotti, mentre il suo atteggiamento tradizionale era sempre stato contemplativo e costruttivo, nel senso che la natura gli forniva il materiale per la costruzione del suo mondo di oggetti. Che il nostro atteggiamento odierno verso la natura sia di tipo attivistico, che il nostro agire scientifico si svolga come un momento all'interno dello stesso processo naturale, lo può illustrare un'osservazione occasionale di uno scienziato e tecnico modernissimo, che ha dichiarato, in piena buona fede, che "la base della ricerca consiste nel fare, senza sapere quello che si fa"[74].

La cosa cominciò abbastanza innocuamente quando gli uomini non si accontentarono piú di osservare, registrare e contemplare ciò che la natura si compiaceva di produrre e far apparire, ma presero a prescriverle delle condizioni e a provocare processi naturali. Si vennero cosí liberando dei processi elementari che, senza l'interferenza degli uomini, sarebbero rimasti assopiti e forse non si sarebbero mai verificati; finché non si arrivò ad una vera e propria arte di "fare" natura, cioè di creare processi "naturali" che senza gli uomini non sarebbero mai esistiti e che la natura ter-

le scienze non sono teoretiche, dice l'A. (in accordo con Vorlänger con B. Croce, ecc).

restre sembra incapace di compiere da se stessa (benché possano essere comuni nell'universo che circonda la terra). Col prescrivere condizioni elaborate dall'uomo ai processi naturali, riducendoli in schemi pure fatti dall'uomo, imparammo a "riprodurre il processo che si verifica nel sole", cioè a dominare nei processi naturali terrestri quelle energie che senza di noi si sviluppano solo nell'universo.

Il semplice fatto che le scienze naturali sono diventate esclusivamente scienze di processi e, nel loro ultimo stadio, scienze di processi potenzialmente irreversibili, di irrimediabili "processi senza ritorno", è una chiara indicazione che, quale che sia la forza cerebrale necessaria per promuoverli, la sola effettiva facoltà umana capace di produrre questo sviluppo non è una facoltà "teoretica", né la contemplazione né la ragione, ma la facoltà umana di agire, di iniziare nuovi processi senza precedenti il cui sbocco rimane incerto e imprevedibile.

Sotto il segno dell'azione — il cui effetto è stato straordinario per l'età moderna, sia per l'ampliamento prodotto nelle facoltà umane che per la nuova coscienza storica che ha prodotto — si sono avviati processi dei quali non è dato prevedere l'esito, cosí che l'incertezza, anziché la fragilità, diventa il carattere decisivo delle cose umane. Questo carattere peculiare dell'azione era sfuggito, in complesso, all'attenzione dell'antichità, e non aveva trovato un'adeguata articolazione nella filosofia antica, alla quale un concetto vero e proprio della storia, come lo intendiamo noi, era completamente estraneo. Il concetto centrale delle due scienze interamente nuove dell'età moderna, della scienza naturale non meno che della storica, è il concetto di processo, e l'effettiva esperienza umana che le sostiene è l'azione. Solo perché siamo capaci di agire, di promuovere da parte nostra dei processi, possiamo concepire

il concetto di processo (ignoto agli ant.chi) domina oggi sia le scienze fisiche sia quelle storiche: ed è connesso all'azione.

sia la natura che la storia come sistemi di processi. È vero peraltro che questo carattere del pensiero moderno affiorò dapprima nella scienza della storia, la quale, da Vico in poi, è stata consapevolmente presentata come una "nuova scienza", mentre dovettero passare parecchi secoli prima che le scienze naturali fossero costrette dalle loro stesse trionfali conquiste a scambiare una vieta struttura concettuale con un vocabolario straordinariamente simile a quello usato nelle scienze storiche.

Comunque sia, solo in determinate circostanze storiche la fragilità appare come la principale caratteristica delle cose umane. I greci le confrontavano alla costante presenza o all'eterna ricorrenza di tutte le cose naturali, e loro principale obiettivo era di adeguare le misure a un'immortalità che circonda gli uomini ma che i mortali non posseggono, e di rendersi degni di essa. A persone non dominate da questa passione per l'immortalità, il dominio delle faccende umane è destinato a mostrare un volto affatto differente, in qualche modo contraddittorio, cioè una straordinaria elasticità, la cui forza di persistenza e continuità nel tempo è molto superiore alla stabilità del mondo delle cose. Mentre gli uomini sono sempre stati in grado di distruggere ciò che era prodotto da mani umane e oggi hanno anche acquistato la facoltà potenziale della distruzione di ciò che non è fatto dall'uomo — la terra e la natura terrestre — gli uomini non sono mai stati capaci né mai lo saranno di disfare o anche di controllare validamente alcuno dei processi che essi avviano mediante l'azione. Nemmeno l'oblio e la confusione, che possono coprire cosí efficacemente l'origine e la responsabilità di ogni singolo gesto, riescono ad annullare un'azione o a impedire le sue conseguenze. E questa incapacità di disfare ciò che è stato fatto è eguagliata da una quasi altrettanto completa incapacità di

prevedere le conseguenze di un gesto o anche di avere una fondata conoscenza dei suoi motivi[73].

Mentre la forza del processo di produzione è interamente assorbita dal prodotto finito in cui si esaurisce, la forza del processo d'azione non si esaurisce mai in un singolo gesto ma, al contrario, può accrescersi mentre le sue conseguenze si moltiplicano; ciò che dura nel dominio delle cose umane sono questi processi e la loro durata è altrettanto illimitata, altrettanto indipendente dalla deteriorabilità dei materiali e dalla mortalità degli uomini quanto la durata della stessa umanità. La ragione per cui non siamo in grado di predire con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l'azione non ha fine. Il processo di un singolo atto può veramente durare nel tempo finché non giunge a un termine lo stesso genere umano.

Che le azioni posseggano una cosí enorme capacità di durata, superiore a quella di qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe esser ragione d'orgoglio se gli uomini ce la facessero a portare il suo fardello, il fardello dell'irreversibilità e dell'imprevedibilità, da cui il processo dell'azione trae la sua vera forza. Che questo sia impossibile, gli uomini lo hanno sempre saputo. Sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre "colpevole" delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che, per quanto disastrose e inaspettate siano le conseguenze del suo gesto, non lo può annullare, che il processo cui dà avvio non si consuma mai inequivocabilmente in un singolo gesto o evento, e che il suo vero significato non si dischiude mai all'attore, ma solo allo sguardo retrospettivo dello storico che non agisce. Ce n'è abbastanza per voltar le spalle con disperazione al dominio delle cose umane e disprezzare la facoltà umana di libertà che, dando luogo alle relazioni umane, sembra impigliarvi a tal punto chi la produce da farlo

La fatalità dell'azione: suppone la libertà ma poi vende prigioniero l'uomo alle sue conseguenze. Kant aveva mostrato che la libertà è solo un'idea della ragione e che fuori del mondo morale, nella nostra personale e storica non esiste libertà per l'uomo.

apparire molto piú la vittima e il paziente che non l'autore e il realizzatore di ciò che fa. Non c'è campo, in altre parole, non il lavoro, soggetto alla necessità della vita, né la fabbricazione, dipendente da materiali dati, dove l'uomo appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà e in quel dominio che non deve la sua esistenza a nessuno e a nulla se non all'uomo. È in armonia con la grande tradizione del pensiero occidentale ragionare secondo queste linee: accusare la libertà di adescare l'uomo e di lasciarlo nella necessità, condannare l'azione, l'inizio spontaneo di qualcosa di nuovo, perché i suoi risultati cadono in una rete predeterminata di relazioni, trascinando invariabilmente con sé l'agente, che sembra restar privato della libertà nel momento stesso che ne fa uso. La sola salvezza da questo genere di libertà sembra risiedere nel non-agire, nell'astensione dall'intero dominio delle faccende umane come solo mezzo per salvaguardare la propria sovranità e integrità di persone. A parte le conseguenze disastrose di queste raccomandazioni (che si concretarono in un sistema coerente di comportamento umano solo nello stoicismo), il loro errore principale consiste in quell'identificazione della sovranità con la libertà che è sempre stata presa per certa dal pensiero politico come da quello filosofico. Se fosse vero che sovranità e libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe esser libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma degli uomini abitano la terra — e non, come sostiene la tradizione, a partire da Platone, a causa della forza limitata dell'uomo, che lo fa dipendere dall'aiuto degli altri. Tutti i consigli che la tradizione ha da offrire per superare la condizione di non-sovranità e conseguire un'intangibile integrità della persona

(Stoicismo)

Non confondere — insegna l'A. (ed è la prima a parlarne, ed è seppur — la libertà dell'individuo con una sua, impossibile, sovranità. (cfr. p. 260)

il binomio "libero e sovrano" non regge: sono libero, non di è mai sovrano. —

umana si riducono a una compensazione per la "debolezza" intrinseca della pluralità. Tuttavia, se questi suggerimenti fossero seguiti e il tentativo di superare le conseguenze della pluralità fosse coronato dal successo, il risultato non sarebbe tanto il dominio sovrano di sé stessi quanto l'arbitraria dominazione di tutti gli altri, o, come nello stoicismo, lo scambio del mondo reale con uno immaginario in cui gli altri semplicemente non esistono.

In altre parole, non si tratta qui di forza o debolezza nel senso dell'auto-sufficienza. Nei sistemi politeistici, per esempio, anche un dio, per quanto potente, non può essere sovrano; solo con l'adozione di un solo dio ("Uno è uno, e solo, e sempre lo sarà") sovranità e libertà possono identificarsi. In tutte le altre circostanze, la sovranità è possibile solo nell'immaginazione, pagata a costo della realtà. Proprio come l'epicureismo riposa sull'illusione della felicità quando si vien bruciati vivi nel toro falerico, lo stoicismo riposa sull'illusione della libertà quando si è ridotti in schiavitú. Entrambe le illusioni rendono testimonianza del potere psicologico dell'immaginazione, ma questo potere può esercitarsi solo fin tanto che la realtà del mondo e del vivere, dove ognuno è e appare felice o infelice, libero o schiavo, è tolta di mezzo al punto di non essere nemmeno ammessa a constatare lo spettacolo della delusione.

Se guardiamo alla libertà con gli occhi della tradizione, identificando libertà e sovranità, la simultanea presenza di libertà e non sovranità, di essere in grado di iniziare qualcosa di nuovo e di non essere in grado di controllarne o anche solo predirne le conseguenze, sembra quasi obbligarci alla conclusione che l'esistenza umana è assurda[74]. Di fronte alla realtà umana e alla sua evidenza fenomenica è altrettanto illogico negare l'azione alla libertà umana, perché l'attore non rimane mai padrone dei propri atti, come affermare che la sovranità

n.a p. 391

x di Falaride, tiranno di Agrigento.

umana è possibile dato il fatto incontestabile della umana libertà[75]. Sorge allora la questione se la realtà non distrugga la nostra idea che libertà e non-sovranità si escludano a vicenda, o per dirlo altrimenti, se la capacità di agire non alberghi in se stessa certe potenzialità che le consentano di sopravvivere alle angustie della non-sovranità.

33. — *Irreversibilità e potere di perdonare*

Abbiamo visto che l'*animal laborans* poteva essere redento dalla sua situazione critica di imprigionamento nel ciclo sempre ricorrente del processo vitale, di essere per sempre soggetto alla necessità del lavoro e del consumo, solo attraverso la mobilitazione di un'altra facoltà umana, la capacità di fare, fabbricare e produrre dell'*homo faber*, che come inventore di arnesi non solo allevia la fatica e i triboli del lavoro ma erige anche un mondo durevole. La redenzione della vita, che è sostenuta dal lavoro, è l'edificazione di un mondo sostenuto dalla fabbricazione. Vedemmo inoltre che l'*homo faber* poteva essere redento dalla sua situazione di non-significato, la "svalutazione di tutti i valori" e l'impossibilità di trovare criteri validi in un mondo determinato dalla categoria dei mezzi e dei fini, solo attraverso le facoltà connesse di azione e discorso, che producono storie significative altrettanto naturalmente come la fabbricazione produce oggetti d'uso. Se non fosse estranea agli scopi di queste considerazioni, si potrebbe aggiungere ai casi esaminati la situazione critica del pensiero; anche il pensiero, infatti, è incapace di "pensarsi" al di fuori dei predicati che l'effettiva attività di pensare genera. Ciò che in ognuno di questi casi salva l'uomo — l'uomo in quanto *animal laborans*, in quanto *homo faber*, in quanto pensante — è qualcosa che viene dall'esterno

— non certo da fuori dell'uomo, ma dal di fuori di ognuna delle rispettive attività. Considerato come *animal laborans*, è come un miracolo che l'uomo sappia anche di un mondo e vi abiti; dal punto di vista dell'*homo faber*, è un miracolo, pari alla rivelazione della divinità, che il significato abbia un posto in questo mondo.

Il caso dell'azione e delle sue complicazioni è completamente differente. Il rimedio contro la irreversibilità e imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra superiore facoltà, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dal predicato dell'irreversibilità — di non aver modo di disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva e non si poteva sapere che cosa si stesse facendo — è la facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere promesse. Le due attività si completano dato che una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini.

Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe, per cosí dire, confinata a un singolo gesto da cui non potrebbe mai venir recuperata; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo. Senz'essere legati all'adempimento di promesse, non riusciremmo mai a mantenere la nostra identità; saremmo condannati a vagare privi di aiuto e senza direzione nelle tenebre

del cuore solitario di ciascuno, presi nelle sue contraddizioni e ambiguità — tenebre che solo il tetto luminoso che sovrasta il dominio pubblico, con la presenza degli altri che confermano l'identità tra chi promette e chi mantiene, può dissolvere. Entrambe le facoltà, quindi, dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire di altri, dato che nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato da una promessa fatta solo a se stesso; perdonare e promettere nella solitudine o nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a sé stessi.

Dal momento che queste facoltà corrispondono cosí strettamente alla condizione umana della pluralità, il loro ruolo nella politica stabilisce un nucleo di princípi-guida diametralmente diversi dai criteri "morali" inerenti alla nozione platonica del governo. Infatti il governo platonico, la cui legittimità riposava sul dominio di sé, trae i suoi princípi direttivi — quelli che nello stesso tempo giustificano e limitano il potere su gli altri — da una relazione tra me e me stesso, cosí che il diritto e il torto delle relazioni con gli altri sono determinati da attitudini verso se stesso. Il codice morale, invece, ricavato dalle facoltà di perdonare e far promesse, riposa su esperienze che nessuno può avere con se stesso ma, al contrario, sono interamente basate sulla presenza di altri. E proprio come il grado e i modi dell'autogoverno giustificano e determinano il governo sugli altri — come si regola sé stessi si regoleranno gli altri — cosí il grado e i modi d'esser perdonati e assicurati con promesse determinano il grado e i modi in cui si può riuscire a perdonare sé stessi o a mantenere promesse non riguardanti che noi.

Poiché i rimedi contro la forza e l'elasticità enormi inerenti ai processi d'azione può funzionare solo sotto la condizione della pluralità, è molto pericoloso servirsi di questa facoltà in un dominio che non sia quello degli

affari umani. La scienza naturale e la tecnologia moderne, che nei confronti dei processi naturali non si limitano piú a osservarli, o trarne materiali o imitarli, ma agiscono praticamente in essi, hanno portato l'irreversibilità e l'imprevedibilità umane nel dominio naturale, dove non c'è rimedio per annullare ciò che è stato fatto. Analogamente, uno dei grandi pericoli dell'agire in forma di fare ed entro la struttura categoriale dei mezzi e dei fini risiede nelle privazioni dei rimedi inerenti all'azione, cosí che si è destinati non solo a *fare* con i mezzi di violenza necessari a ogni fabbricazione, ma anche a *disfare* ciò che si è fatto come si disfa un oggetto non riuscito, con mezzi di distruzione. Da ciò risulta evidente la grandezza del potere umano, che scaturisce dalla facoltà di agire e, senza rimedi inerenti all'azione, comincia a sopraffare e distruggere non l'uomo in se stesso ma le condizioni sotto le quali gli fu data la vita.

A scoprire il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani fu Gesú di Nazareth. Il fatto che abbia compiuto questa scoperta in un contesto religioso e l'abbia articolata in un linguaggio religioso non è una ragione per prenderla meno sul serio in un senso strettamente secolare. La nostra tradizione di pensiero politico (per ragioni che qui non possiamo indagare) è stata per sua natura altamente selettiva ed ha escluso dalla concettualizzazione articolata una grande varietà di esperienze politiche autentiche, tra le quali non dovremmo sorprenderci di trovarne anche alcune fondamentali. Certi aspetti dell'insegnamento di Gesú di Nazareth che non sono direttamente connessi al messaggio religioso cristiano ma scaturiscono da esperienze della piccola e compatta comunità dei suoi seguaci, incline a sfidare le autorità pubbliche di Israele, certamente sono esperienze del genere, anche se sono state trascurate per la loro pretesa natura esclusivamente religiosa. Segni solo rudimentali di consapevolezza del perdono come neces-

sario correttivo ai danni inevitabili derivanti dall'azione si possono riconoscere nel principio romano di risparmiare i vinti (*parcere subiectis*) — una saggezza interamente sconosciuta ai greci — o nel diritto di commutare la pena di morte, probabilmente pure di origine romana, che è prerogativa di quasi tutti i capi di stato occidentali.

È decisivo nel nostro contesto che Gesú sostiene contro gli "scribi e i farisei", primo, che non è vero che solo Dio ha il potere di perdonare[76] e, secondo, che questo potere non deriva da Dio — come se Dio soltanto perdonasse, attraverso la mediazione di esseri umani — ma al contrario va praticato dagli uomini gli uni verso gli altri prima di poter sperare d'essere perdonati anche da Dio. La formulazione di Gesú è anche piú radicale. Nel vangelo non si suppone che l'uomo perdoni perché Dio perdona, ma "se di cuore perdonerete", vi è scritto, "anche" Dio perdonerà[77]. La ragione dell'insistenza sul dovere di perdonare è chiaramente nel fatto che "essi non sanno quello che fanno" e non si applica agli estremi del crimine e del male volontario, perché allora non sarebbe stato necessario insegnare: "e se sette volte il giorno egli pecca contro di te e sette volte ritorna a te dicendo: Me ne pento, gli perdonerai."[78] Il delitto e il male volontario sono rari, anche piú rari forse delle buone opere; secondo Gesú, di essi si curerà Dio nell'Ultimo Giudizio, che non gioca alcun ruolo nella vita sulla terra, e l'Ultimo Giudizio non è caratterizzato dal perdono ma dalla giusta retribuzione (ἀπόδοσις)[79]. Ma il peccare è un evento quotidiano, nella natura stessa dell'azione che stabilisce continuamente nuove relazioni in un tessuto di relazioni esistenti, ed è necessario che sia perdonato, tralasciato, per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da ciò che hanno fatto inconsapevolmente[80]. Solo attraverso questa costan-

te mutua liberazione da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere liberi agenti.

Il perdono è l'esatto opposto della vendetta, che consiste nel re-agire contro un'offesa originale, e lungi dal porre un termine alle conseguenze del primo sbaglio, lega ognuno al processo, permettendo alla reazione a catena implicita in ogni azione di intraprendere un corso sfrenato. Diversamente dalla vendetta, che è la naturale, automatica reazione alla trasgressione e che per effetto della irreversibilità del processo dell'azione può essere prevista e anche calcolata, l'atto del perdonare non può mai essere previsto; è la sola reazione che agisca in maniera inaspettata e quindi abbia in sé, pur essendo una reazione, qualcosa del carattere originale dell'azione. Perdonare, in altre parole, è la sola reazione, che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata. La libertà contenuta nell'insegnamento di Gesú è la libertà dalla vendetta che imprigiona chi fa e chi soffre nell'automatismo implacabile del processo dell'azione, che non ha in sé tendenza alcuna a finire.

L'alternativa al perdono, ma non il suo opposto, è la punizione che ha in comune col primo il tentativo di porre un termine a qualcosa che senza interferenza potrebbe proseguire indefinitamente. È quindi significativo — è un elemento strutturale nel dominio delle faccende umane — che uomini sono incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile. È questo il vero segno dei reati che, da Kant, chiamiamo "male radicale" e della cui natura cosí poco sappiamo, anche noi che pure siamo stati esposti a una delle loro rare deflagrazioni sulla scena pubblica. Tutto ciò che sappiamo è di non poter né punire né perdonare tali crimini, che quindi trascendono il dominio delle cose umane e le potenzialità del potere umano, distruggendoli entrambi radicalmente ovunque

compaiano. Qui, dove l'atto ci priva di ogni potere, possiamo solo ripetere con Gesú: "Sarebbe meglio per lui legarsi una pietra al collo e gettarsi nel mare."

Forse l'argomento piú plausibile a sostegno che perdonare e agire sono strettamente connessi come distruggere e fare, è portato dall'aspetto del perdono per cui la cancellazione di ciò che fu fatto presenta lo stesso carattere rivelativo dell'atto commesso. Il perdono e la relazione che stabilisce sono sempre faccende eminentemente personali (anche se non necessariamente individuali o private) in cui *ciò* che fu fatto è perdonato a *chi* lo ha fatto. Anche questo fu chiaramente riconosciuto da Gesú ("I suoi peccati che sono molti sono perdonati; perché essa ha molto amato: poco ama chi poco è stato perdonato"), ed è la ragione della convinzione corrente che solo l'amore ha il potere di perdonare. Infatti l'amore, sebbene sia uno degli avvenimenti piú rari nelle vite umane[81], possiede un ineguagliato potere di autorivelazione e un'ineguagliata chiarezza di visione per il discernimento del *chi*, proprio perché è indifferente fino a una totale amondanità a *ciò* che la persona amata può essere, alle sue qualità e ai suoi limiti non meno che alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni. L'amore, a causa della sua passione, distrugge l'in-tra che ci mette in relazione con gli altri e che dagli altri ci separa. Finché dura il suo incanto, il solo in-tra che può inserirsi tra due amanti è il bambino, il prodotto specifico dell'amore. Il figlio, questo in-tra al quale gli amanti ora sono relazionati e che hanno in comune, è rappresentativo del mondo in quanto anch'esso li separa; è un'indicazione che essi inseriranno un nuovo mondo nel mondo esistente[82]. È come se gli amanti attraverso il figlio ritornassero al mondo da cui il loro amore li aveva estromessi. Ma questa nuova mondanità, il risultato e il solo possibile lieto fine di una storia d'amore, è, in un certo senso, la fine del-

l'amore, il quale o deve vincere nuovamente i protagonisti o essere trasformato in un altro modo di appartenersi. L'amore, per sua natura, è amondano, ed è per questo piuttosto che per la sua rarità che è non solo apolitico ma anti-politico, forse la piú potente di tutte le forze umane anti-politiche.

Se fosse vero quindi, come pretende il cristianesimo, che solo l'amore può perdonare perché solo l'amore è pienamente recettivo di *chi* qualcuno è, al punto di essere sempre disposto a perdonarlo qualsiasi cosa abbia fatto, il perdono dovrebbe rimanere completamente fuori dalle nostre considerazioni. Tuttavia ciò che l'amore è nella sua sfera strettamente circoscritta, il rispetto è nel piú largo dominio degli affari umani. Il rispetto, non dissimile dalla φιλία πολιτική di Aristotele, è una specie di "amicizia" senza intimità e senza vicinanza; è un riguardo per la persona dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e questo riguardo è indipendente dalle qualità che possiamo ammirare o dalle realizzazioni che possiamo stimare. Cosí, lo smarrimento moderno del rispetto, o piuttosto la convinzione che il rispetto sia dovuto solo dove si produca ammirazione o stima, costituisce un chiaro sintomo della crescente depersonalizzazione della vita pubblica e sociale. Il rispetto, ad ogni modo, poiché concerne solo la persona, è sufficiente a suscitare il perdono di ciò che una persona fa, per riguardo alla persona. Ma il fatto che lo stesso *chi*, rivelato nell'azione e nel discorso, rimane anche il soggetto del perdono, è la piú profonda ragione per cui nessuno può perdonare se stesso; qui, come generalmente nell'azione e nel discorso, dipendiamo dagli altri, ai quali appariamo in una distinzione che noi stessi siamo incapaci di percepire. Chiusi entro noi stessi, non riusciremmo mai a perdonarci alcuna mancanza o trasgressione perché privi dell'esperienza della persona per amore della quale si può perdonare.

34. — *L'imprevedibilità e il potere della promessa*

Diversamente dal perdono, che — forse a causa del suo contesto religioso, forse per la connessione con l'amore che accompagna la sua scoperta — è sempre stato considerato irrealistico e inammissibile nel dominio pubblico, il potere di stabilizzazione inerente alla facoltà di far promesse è noto in tutta la tradizione. Possiamo seguirne le tracce fino al sistema legale romano, la inviolabilità degli accordi e dei trattati (*pacta sunt servanda*), o vederne la scoperta in Abramo, l'uomo di Ur, la cui storia, come ce la racconta la Bibbia, mostra un appassionato impulso a stipulare patti, come se non si fosse allontanato dal suo paese per altra ragione che per provare il potere di mutua promessa nel deserto del mondo, finché lo stesso Dio non accettasse di fare un Patto con lui. Ad ogni modo, la grande varietà di teorie contrattuali dai romani in poi dimostra che il potere di far promesse ha occupato il centro del pensiero politico lungo i secoli.

L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'"oscurità del cuore umano", cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire. L'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé (che è la stessa cosa) è il prezzo che gli esseri umani pagano per la libertà; e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscerne le conseguenze e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti.

l'importanza suprema della pluralità (o sfera del pubblico o sfera politica): senza di essa non c'è garanzia della realtà (oggettività) del mondo. Cf. p. 56).

Funzione della facoltà di promettere è di dominare questa duplice oscurità delle faccende umane ed è, come tale, la sola alternativa a una padronanza affidata al dominio di sé stessi e al governo sopra gli altri; essa corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data sotto condizione di non-sovranità. Il pericolo e il vantaggio inerente a tutti i corpi politici che si fondano su contratti e trattati è che, diversamente da quelli che si fondano sulla sovranità, lasciano sussistere l'imprevedibilità delle faccende umane e la fluidità degli uomini, servendosene meramente come di un medium in cui sono gettate certe isole di prevedibilità e sono eretti certi cippi di solvibilità. Nel momento in cui le promesse perdono anche il loro carattere di isole precarie di certezza in un oceano di incertezza, si dissolve il loro potere vincolante e l'edificio si sgretola.

Abbiamo parlato del potere che si genera quando le persone si riuniscono e "agiscono di concerto", per dissolversi quando si separano. La forza che le tiene unite, distinta dal luogo di comparsa in cui si raccolgono e dal potere che mantiene questo luogo in esistenza, è la forza della mutua promessa o contratto. La sovranità, che è sempre spuria se pretesa da una singola entità isolata, sia questa l'entità individuale della persona o l'entità collettiva di una nazione, assume, nel caso di molti uomini legati da promesse, una certa limitata realtà. La sovranità risiede nella risultante, limitata indipendenza dalla incalcolabilità del futuro, e i suoi limiti sono identici a quelli inerenti alla facoltà stessa di far promesse e di mantenerle. La sovranità di un corpo di persone legato e tenuto unito non da una identica volontà che in qualche magico modo tutti li ispira, ma da uno scopo convenuto per il quale soltanto le promesse sono valide e vincolanti, si rivela chiaramente nella sua indiscussa superiorità sopra coloro che sono completamente liberi, non legati da promesse né

tenuti da scopo alcuno. Questa superiorità deriva dalla facoltà di disporre del futuro come se fosse presente, cioè dall'enorme e miracoloso allargamento della dimensione in cui il potere può essere effettivo. Nietzsche, nella sua straordinaria sensibilità ai fenomeni morali e malgrado il suo pregiudizio moderno di vedere la fonte di ogni potere nella volontà di potenza dell'individuo isolato, vide nella facoltà di promettere (la "memoria della volontà", come la chiamava lui) la vera distinzione che separa la vita umana da quella animale[83]. Se la sovranità è nel dominio dell'azione e delle faccende umane ciò che la padronanza è nel dominio del fare e nel mondo delle cose, la differenza principale sta nel fatto che la prima può essere conseguita solo dagli uomini collegati, mentre l'altra è concepibile solo nell'isolamento.

Nella misura in cui la moralità è piú della somma totale dei *mores*, dei costumi e dei criteri di comportamento solidificati attraverso la tradizione e validi sul terreno degli accordi, tradizione e accordi che variano nel tempo, essa non è, almeno politicamente, piú fondata della buona volontà di contrastare gli enormi rischi dell'azione con la disposizione a perdonare e a essere perdonati, a far promesse e a mantenerle.

Questi precetti morali sono i soli a non venir applicati all'azione dall'esterno, da qualche facoltà superiore o da esperienze fuori della portata dell'azione. Essi, al contrario, scaturiscono direttamente dalla volontà di vivere assieme con gli altri nei modi dell'azione e del discorso, e sono quindi come dispositivi di controllo inseriti nella facoltà di dar inizio a nuovi e interminabili processi. Senza azione e discorso, senza l'intervento della natalità, saremmo condannati a muoverci per sempre nel ciclo ricorrente del divenire; senza la facoltà di disfare ciò che abbiamo fatto e di controllare almeno parzialmente i processi che abbiamo

provocato, saremmo vittime di una necessità automatica con tutti i segni delle leggi inesorabili che le vecchie scienze naturali ritenevano costituire la caratteristica distintiva dei processi naturali. Abbiamo visto che ai mortali questa fatalità naturale può solo suonare condanna. Se fosse vero che la fatalità è il marchio inalienabile dei processi storici, sarebbe egualmente vero che tutto ciò che nella storia si compie è predestinato.

E fino ad un certo grado è vero. Se lasciate a se stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la piú certa e sola fidata legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. È la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, che a sua volta abbiamo visto interferire col ciclo del processo vitale biologico e interromperlo. Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione come un richiamo permanente a ricordare che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare. Tuttavia proprio come, dal punto di vista della natura, il movimento rettilineo del corso della vita dell'uomo tra la nascita e la morte sembra una peculiare deviazione dalla comune regola naturale del movimento ciclico, cosí l'azione, vista dal punto di vista dei processi automatici che sembrano determinare il corso del mondo, assomiglia a un miracolo. Nel linguaggio della scienza naturale, essa è "l'improbabilità infinita che si verifica regolarmente". L'azione è in effetti l'unica facoltà dell'uomo capace di operare miracoli, come Gesú di Nazareth — la cui penetrazione di questa facoltà può essere paragonata per originalità senza precedenti alla penetrazione di Socrate delle possibilità del pensiero —

doveva sapere benissimo quando paragonava il potere di perdonare al potere piú generale di far miracoli, ponendoli entrambi allo stesso livello e alla portata dell'uomo[84].

Il miracolo che salva il mondo, il dominio delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà dell'azione. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtú dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua piú gloriosa e stringata espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato per noi".

CAPITOLO SESTO

LA *VITA ACTIVA* E L'ETÀ MODERNA

Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.

(Trovò il punto di Archimede, ma se ne serví contro se stesso; evidentemente gli è stato possibile trovarlo solo a questa condizione.)

FRANZ KAFKA

35. — *L'alienazione mondana*

Tre grandi eventi stanno alla soglia dell'età moderna e ne determinano il carattere: la scoperta dell'America e la successiva esplorazione di tutta la terra; la Riforma che espropriando i possedimenti ecclesiastici e monastici iniziò il duplice processo dell'espropriazione individuale e dell'accumulazione di ricchezza sociale; l'invenzione del telescopio e lo sviluppo di una nuova scienza che considera la natura della terra dal punto di vista dell'universo. Non si tratta di eventi "moderni" nel senso che designa i fatti successivi alla Rivoluzione Francese; e senza che si possa spiegarli (come del resto nessun evento) con una catena di causalità, essi perdurano in una continuità ininterrotta che ha dei precedenti e di cui si possono nominare i predecessori. Nessuno di tali eventi presenta il carattere peculiare di un'esplosione di correnti sotterranee che, convogliatesi nell'oscurità, erompano all'improvviso. I

nomi che ci richiamano, Galileo Galilei, Martin Lutero e i grandi navigatori, esploratori e avventurieri dell'epoca delle scoperte, appartengono ancora a un mondo premoderno. Inoltre, lo strano pathos di novità, la ferma convinzione di quasi tutti i grandi autori, scienziati e filosofi dal diciassettesimo secolo in poi di veder cose mai viste prima, di pensar pensieri mai prima pensati, non si ritrova in nessuno di loro, nemmeno in Galileo[1]. Questi precursori non sono dei rivoluzionari, i loro motivi e le loro intenzioni sono ancora saldamente radicati nella tradizione.

Agli occhi dei contemporanei, i piú spettacolari di questi eventi devono essere state le scoperte di continenti inauditi e di oceani nemmeno sognati; il piú inquietante, l'irreparabile frattura della cristianità occidentale operata dalla Riforma, con la sua sfida implicita all'ortodossia in quanto tale e la sua immediata minaccia alla tranquillità delle anime; certamente il meno avvertito fu l'aggiunta di un nuovo utensile al già largo arsenale di arnesi dell'uomo, utile solo per guardare le stelle, eppure il primo strumento puramente scientifico che sia mai stato escogitato. Tuttavia, se potessimo misurare i ritmi della storia come misuriamo i processi naturali, troveremmo che ciò che in origine ebbe minor peso, i primi incerti passi dell'uomo verso la scoperta dell'universo, è andato costantemente e sempre piú rapidamente guadagnando in importanza fino ad eclissare non solo l'allargamento della superficie terrestre, che trovò i suoi limiti soltanto in quelli del globo stesso, ma anche il processo apparentemente illimitato di accumulazione economica.

Ma queste sono mere speculazioni. Di fatto la scoperta della terra, il rilievo delle regioni e dei fiumi, occupò molti secoli e solo ora sta per concludersi. Solo ora l'uomo ha preso pieno possesso della sua residenza mortale e ha abbracciato gli orizzonti infiniti, aperti e

proibiti a tutte le età precedenti, in un globo di cui conosce il profilo maestoso e la dettagliata superficie come conosce le linee del palmo della sua mano. E proprio quando fu scoperta l'immensità dello spazio disponibile sulla terra cominciò il noto restringimento del globo, per cui nel nostro mondo (che, pur essendone il risultato, non è assolutamente identico al mondo dell'età moderna) ciascuno è altrettanto un abitante della terra quanto lo è del suo paese. Gli uomini vivono ora in una totalità continua dove anche la nozione di distanza, sempre inerente anche alla contiguità di parti piú perfettamente continua, ha ceduto all'assalto della velocità. La velocità ha conquistato lo spazio; e anche se questo processo di conquista ha il suo limite nella insuperabile barriera della compresenza dello stesso corpo in due luoghi differenti, esso ha reso insignificante la distanza, dato che nessuna parte significativa di una vita umana — anni, mesi o anche settimane — è piú necessaria per raggiungere alcun punto della terra.

Nulla certamente sarà stato piú estraneo allo scopo degli esploratori e circumnavigatori degli inizi dell'età moderna che questo processo di ravvicinamento; essi intendevano allargare la terra, non restringerla in una palla, e quando cedevano al richiamo della lontananza, non era per abolirla. Solo alla saggezza retrospettiva risulta ovvio che nulla rimane immenso se può essere misurato, che ogni visione riunisce parti distanti e quindi stabilisce la vicinanza dove prima regnava la distanza. Cosí le mappe e le carte di navigazione dei primi stadi dell'età moderna anticipavano le invenzioni tecniche attraverso le quali l'intero spazio terrestre è diventato piccolo e a portata di mano. Prima del restringimento dello spazio e dell'abolizione della distanza mediante strade ferrate e linee di navigazione c'è l'infinitamente piú grande e piú effettivo restringimento determinato dalla capacità di visione sintetica della

M. Weber e l'"ascetismo mondano" con cui la Riforma (o la sua mentalità) dà origine al capitalismo moderno'

mente umana, il cui uso di numeri, simboli e modelli può condensare e scalare la distanza fisica terrestre alle dimensioni del senso naturale e della percezione del corpo umano. Prima che sapessimo come circumnavigare la terra, come circoscrivere l'abitato umano in giorni e ore, abbiamo portato il globo nelle nostre stanze per poterlo toccare con le nostre mani e vederlo girare davanti ai nostri occhi.

C'è un altro aspetto dell'argomento che, come vedremo, sarà di maggior importanza nel nostro contesto. È nella natura della facoltà umana di visione sintetica di poter funzionare solo se l'uomo si districa da ogni implicazione con le cose prossime e si sottrae a una certa distanza da tutto ciò che gli è vicino. Maggiore è la distanza che frappone tra sé e il proprio ambiente, mondo o terra, piú riuscirà a vedere e a misurare e meno sarà lo spazio mondano, terrestre che gli sarà lasciato. Il fatto che la riduzione decisiva della terra fu conseguenza della invenzione dell'aeroplano, cioè dello staccarsi completamente dalla superficie della terra, è un simbolo del fenomeno generale per cui ogni riduzione della distanza terrestre può essere conseguita solo a prezzo di porre una decisiva distanza tra l'uomo e la terra, di alienare l'uomo dal suo ambiente immediato.

Il fatto che la Riforma, un evento completamente diverso, ci pone in fondo di fronte a un analogo fenomeno di alienazione, che Max Weber indentificò anche, sotto il nome di "ascetismo mondano", con la piú profonda scaturigine della nuova mentalità capitalistica, è forse una delle molte coincidenze che rese cosí difficile allo storico non credere a spiriti, demoni e *Zeitgeister*. Ma strana e inquietante è la somiglianza pur nella massima divergenza. Infatti questa alienazione nel mondo non ha niente a che fare, per intento o contenuto, con l'alienazione della terra inerente alla sco-

— Non che bisogni è lecito riferirsi la storia coi "se".
— La storia è fatta di eventi (o casi), non di idee dal corso prevedibile.

perta e alla presa di possesso della terra stessa. Inoltre l'alienazione nel mondo, di cui Max Weber dimostrò la fattualità storica nel suo famoso saggio, è presente non solo nella nuova moralità che si sviluppò dai tentativi di Lutero e Calvino di restaurare l'inflessibile oltremondanità della fede cristiana; è egualmente presente, anche se a un livello del tutto diverso, nell'espropriazione dei contadini che fu la conseguenza imprevista dell'espropriazione della proprietà della chiesa e, quindi, il piú grande fattore singolo nell'abbattimento del sistema feudale[2]. È ozioso, naturalmente, speculare sul corso che avrebbe avuto l'economia senza questo evento, che sospinse l'umanità occidentale in uno sviluppo nel quale ogni proprietà era distrutta nel processo della sua appropriazione, tutte le cose divorate nel processo della loro produzione, e la stabilità del mondo minata da un processo di mutamento continuo. Tuttavia speculazioni del genere non sono insignificanti se ci rammentano che la storia è una vicenda di eventi e non di forze o di idee dal corso prevedibile. Sono oziose e anche pericolose quando vengono usate come argomenti contro la realtà e quando intendono indicare potenzialità e alternative positive, perché non solo il loro numero è indefinito per definizione, ma ad essi manca anche il carattere di tangibile imprevedibilità propria dell'evento, che compensano con la mera plausibilità. Cosí rimangono puri fantasmi in qualsiasi pedestre modo possano venir presentati.

(= casi)

Per non sottovalutare la forza che questo processo ha raggiunto dopo secoli di quasi sfrenato sviluppo, può essere utile riflettere sul cosiddetto "miracolo economico" della Germania postbellica, un miracolo solo se visto in uno schema di riferimento esterno. L'esempio tedesco mostra molto chiaramente che nel regime moderno di espropriazione, la distruzione di oggetti e la devastazione di città si trasformerà in uno stimolo

radicale per un processo non di semplice ricupero, ma di piú rapida e piú efficiente accumulazione della ricchezza — se solo il paese è abbastanza moderno da rispondere in termini di processo produttivo. In Germania, la completa distruzione prese il posto dell'implacabile processo di deprezzamento delle cose mondane, che distingue l'economia sperperatrice in cui viviamo. Il risultato è quasi lo stesso: un boom di prosperità che, come la Germania postbellica illustra, si alimenta non dell'abbondanza delle materie prime o di alcunché di stabile o dato, ma dello stesso processo di produzione e di consumo. Nelle condizioni moderne, non la distruzione ma la conservazione suona rovina perché la durata di oggetti conservati è il maggior impedimento al processo di ricambio, il cui continuo progresso in velocità è la sola costante che resti ovunque prende piede[3].

Abbiamo visto che la proprietà, distinta dalla ricchezza e dall'appropriazione, indica la porzione posseduta privatamente di un mondo comune e quindi è la piú elementare condizione politica per la mondanità dell'uomo. Analogamente, l'espropriazione e l'alienazione del mondo coincidono; e l'età moderna, contro le stesse intenzioni dei suoi protagonisti, cominciò con l'alienare dal mondo certi strati della popolazione. Noi tendiamo a sorvolare l'importanza centrale di questa alienazione per l'età moderna perché siamo soliti sottolineare il suo carattere secolare e identificare il termine secolarità con mondanità. Tuttavia la secolarizzazione come evento storico tangibile non significa niente piú che separazione di Chiesa e Stato, di religione e politica, e ciò, da un punto di vista politico, implica piuttosto un ritorno al primitivo atteggiamento cristiano del "Da' a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" che una perdita di fede e trascendenza

l'eclissi del trascendente - osserva l'A. - non ha portato l'uomo nel mondo: al contrario, il pensiero moderno ha sostituito al mondo (come all'aldilà) il soggettivismo, l'egocentrismo. (Cfr. p. 219.)

o un nuovo dichiarato interesse per le cose di questo mondo.

Lo smarrimento moderno della fede non è di origine religiosa — non può esser ricondotto alla Riforma e alla Controriforma, i due grandi movimenti religiosi dell'età moderna — e il suo raggio non è ristretto alla sola sfera religiosa. Inoltre, anche se ammettiamo che l'età moderna cominciò con un'improvvisa inesplicabile eclissi della trascendenza, della fede in un aldilà, non ne consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo. Al contrario, l'evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in sé stessi. Una delle tendenze della filosofia moderna a partire da Cartesio, e forse il suo piú originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per l'io, in quanto distinto dall'anima o dalla persona o dall'uomo in generale, un tentativo di ridurre tutte le esperienze, nei confronti del mondo come di tutti gli altri esseri umani, a esperienze tra l'uomo e se stesso. La grandezza della scoperta di Max Weber circa le origini del capitalismo risiede precisamente nella sua dimostrazione che un'attività enorme, strettamente mondana, è possibile senza che ci si curi affatto o si goda del mondo, un'attività la cui profonda motivazione, al contrario, è la preoccupazione e l'interesse per sé stessi. L'alienazione del mondo, quindi e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata l'impronta dell'età moderna.

L'espropriazione, la privazione per certi gruppi del loro posto nel mondo e la loro nuda esposizione alle esigenze della vita, creò sia l'accumulazione originaria della ricchezza che la possibilità di trasformare questa ricchezza in capitale mediante il lavoro. Insieme costituirono le condizioni per l'avvento di un'economia capitalista. Che questo processo, avviato e alimentato dall'espropriazione, sarebbe sboccato in un enorme incre-

(x) veramente, Weber ha cercato, con altro metodo, anche di "dedurre" l'attività economica (il capitalismo) da fattori spirituali, costituendo di conseguenza la tesi marxistica. (Cfr. l'articolo in Storia in Emergenza.)

(xx) ossia, l'anti-realismo.

mento della produttività umana fu manifesto fin dagli inizi, qualche secolo prima della rivoluzione industriale. La nuova classe lavoratrice, che letteralmente viveva dalla mano alla bocca, non solo si trovava direttamente soggetta all'urgenza costrittiva delle necessità della vita[5], ma era nello stesso tempo alienata da tutte le cure e le preoccupazioni che non derivavano immediatamente dal processo vitale. Ciò che prese piede al primo apparire nella storia di una libera classe lavoratrice, fu la forza inerente alla "forza lavoro", cioè alla pura abbondanza naturale del processo biologico, che come tutte le forze naturali — di procreazione non meno che di lavoro — provvede di un generoso sovrappiú, un "piú" rispetto alla necessaria riproduzione di elementi giovani per bilanciare i vecchi. Questo sviluppo agli inizi dell'età moderna si distingue da avvenimenti simili nel passato per il fatto che l'espropriazione e l'accumulazione della ricchezza non sfociarono semplicemente in una nuova proprietà né condussero ad una nuova ridistribuzione della ricchezza, ma furono reimmessi nel processo generatore di ulteriori espropriazioni, di maggiore produttività e appropriazione.

In altre parole, la liberazione della forza lavoro come processo naturale non rimase ristretta a certe classi della società, e l'appropriazione non terminò con la soddisfazione di bisogni e desideri; l'accumulazione del capitale, quindi, non condusse al ristagno dei ricchi imperi che precedettero l'età moderna, ma iniziò un flusso, in costante incremento, di ricchezza propagantesi per tutta la società. Ma questo processo, che certo è il "processo vitale della società", come Marx soleva chiamarlo, e la cui capacità di produrre ricchezza può essere paragonata solo alla fertilità dei processi naturali dove la creazione di un uomo e di una donna basterebbe a produrre per moltiplicazione un numero qualsiasi di esseri umani, rimane legato al principio

dell'alienazione del mondo da cui scaturisce; il processo può continuare solo a patto che a nessuna durata e stabilità mondana sia permesso di interferire, solo fin tanto che tutte le cose mondane, tutti i prodotti del processo produttivo, rifluiscono ad alimentarlo a ritmo sempre piú accelerato. In altre parole, il processo di accumulazione della ricchezza, come lo conosciamo, stimolato dal processo vitale e a sua volta stimolante la vita umana, è possibile solo a costo di sacrificare il mondo e la mondanità dell'uomo.

Il primo stadio di questa alienazione fu caratterizzato dalla sua crudeltà, dalla miseria e dalle angustie materiali che significò per un numero sempre crescente di "miserabili laboriosi", che l'espropriazione privava della duplice protezione della famiglia e della proprietà, cioè di una porzione di mondo posseduta privatamente con la famiglia, porzione che fino all'età moderna aveva ospitato il processo vitale individuale e l'attività lavorativa soggetta alle sue necessità. Il secondo stadio fu raggiunto quando la società divenne il soggetto del nuovo processo vitale, come prima era stata la famiglia. L'essere membri di una classe sociale sostituí la protezione già offerta dall'appartenenza a una famiglia, e la solidarietà sociale costituí un surrogato efficace della solidarietà naturale che reggeva l'unità familiare. Inoltre, la società come un tutto, il "soggetto collettivo" del processo vitale, non rimase un'entità intangibile, la "finzione comunistica" richiesta dall'economia classica; proprio come l'unità familiare si era identificata con una porzione del mondo posseduta privatamente, la sua proprietà, la società si identificò con una tangibile, anche se posseduta collettivamente, porzione di proprietà, il territorio dello stato-nazione, che fino al suo declino nel ventesimo secolo offrí a tutte le classi un equivalente della casa posseduta privatamente di cui la classe povera era stata privata.

Le teorie organiche del nazionalismo, specialmente nelle versioni centro-europee, riposano tutte su una identificazione della nazione e delle relazioni fra i suoi membri con la famiglia e le relazioni familiari. Poiché la società viene a sostituire la famiglia, "il sangue e il suolo" regolano le relazioni fra i suoi membri; l'omogeneità della nazione e il suo essere radicata al suolo di un dato territorio diventano ovunque i requisiti dello stato-nazione. Tuttavia, mentre questo processo indubbiamente mitigò la crudeltà e la miseria, influenzò ben poco il processo di espropriazione e l'alienazione del mondo, dato che il possesso collettivo, strettamente parlando, è una contraddizione in termini.

Il declino del sistema europeo dello stato-nazione, la riduzione economica e geografica della terra, per cui la prosperità e la depressione tendono a diventare fenomeni mondiali; la trasformazione dell'umanità, rimasta fino al nostro tempo una nozione astratta o un principio guida solo per gli umanisti, in un'entità realmente esistente i cui membri dai punti piú distanti del globo impiegano meno tempo a incontrarsi che i membri di una nazione una generazione fa — sono i segni che caratterizzano l'ultimo stadio di questo sviluppo. Proprio come la famiglia e la sua proprietà furono sostituiti dall'appartenenza a una classe e dal territorio nazionale, cosí l'umanità comincia ora a sostituire le società nazionali, e la terra il limitato territorio dello stato. Ma, qualunque cosa ci riservi il futuro, il processo di alienazione del mondo, avviato dall'espropriazione e caratterizzato da un progressivo aumento della ricchezza, può solo assumere proporzioni anche piú radicali se gli sarà consentito di seguire la sua legge interna. Infatti gli uomini non possono diventare cittadini del mondo come lo sono dei loro paesi, e gli uomini sociali non possono possedere collettivamente come gli uomini di famiglia e di casa posseggono la

loro proprietà privata. L'ascesa della società produce il simultaneo declino tanto del dominio pubblico che di quello privato. Ma l'eclissi di un dominio pubblico comune, cosí cruciale per la formazione di un uomo-massa solitario e cosí piena di rischi, per il pericolo che comporta di una mentalità a-mondana nei moderni movimenti ideologici di massa, cominciò con la perdita molto piú tangibile del possesso privato di una porzione di mondo.

36. — *La scoperta del punto di Archimede*

"Da quando un bimbo nacque in una mangiatoia, si può dubitare che sia accaduto qualcosa di cosí grande con cosí poco rumore." Con queste parole Whitehead introduce Galileo e la scoperta del telescopio sulla scena del "mondo moderno"[6]. E in queste parole non c'era esagerazione. Come la nascita nella mangiatoia, che non segnò la fine dell'antichità ma l'inizio di qualcosa di tanto inaspettato e imprevedibile che né la speranza né la paura avrebbero potuto anticipare, questi primi sguardi gettati nell'universo attraverso uno strumento, subito adeguato ai sensi dell'uomo e destinato a scoprire ciò che v'è d'immutabile al di là di essi, posero le basi di un mondo completamente nuovo, determinando il corso di altri eventi, che con molto maggior clamore dovevano introdurre nell'età moderna. All'infuori di un numero relativamente piccolo, privo quindi di conseguenze politiche, di uomini di cultura — astronomi, filosofi e teologi — il telescopio non portò molta emozione; l'attenzione pubblica fu attratta piuttosto dalla dimostrazione drammatica di Galileo delle leggi della caduta dei corpi, assunte come inizio della scienza naturale moderna (benché si possa pensare che da sole, senza che Newton piú tardi le trasformasse nella

legge di gravitazione universale, che è tuttora uno degli esempi piú grandiosi del moderno amalgama di astronomia e fisica, ben difficilmente avrebbero portato la nuova scienza sulla via dell'astrofisica). Infatti ciò che piú decisamente distinse la nuova visione del mondo non solo da quella dell'antichità o del medio evo, ma anche dalla grande sete di esperienza diretta del rinascimento, fu l'affermazione che lo stesso tipo di forza esteriore si manifesta nella caduta dei corpi terrestri e nei movimenti dei corpi celesti.

Inoltre, la novità della scoperta di Galileo fu offuscata da una stretta relazione con i suoi precursori. Non solo le speculazioni filosofiche di Nicola di Cusa e di Giordano Bruno, ma l'immaginazione educata alla matematica degli astronomi, Copernico e Keplero, avevano mutato la visione finita e geocentrica del mondo che l'uomo seguiva da tempo immemorabile. Non Galileo, ma i filosofi furono i primi ad abolire la dicotomia tra una terra e un cielo sopra di essa, che elevava, come essi pensavano, la terra "al rango di stella nobile" e che scopriva in essa una dimora in un universo eterno ed infinito[7]. E a quanto pare gli astronomi non avevano bisogno del telescopio per affermare che, contrariamente a ogni esperienza sensibile, non è il sole che si muove intorno alla terra, ma la terra che gira intorno al sole. Se lo storico osserva a ritroso questi inizi con tutta la saggezza e i pregiudizi di una visione retrospettiva, è tentato di concludere che non fosse necessaria alcuna conferma empirica per abolire il sistema tolemaico. Ci voleva, piuttosto, il coraggio speculativo di seguire il principio antico e medievale della semplicità in natura — anche se conduceva al rifiuto di ogni esperienza sensibile — e il grande ardimento dell'immaginazione di Copernico, che lo svincolò dalla terra e gli consentí di ossevarla come lo potrebbe un abitante del sole. E lo storico si sente giustificato nelle

sue conclusioni quando considera che le scoperte di Galileo furono precedute da un "véritable retour à Archimède", che aveva cominciato nel rinascimento ad esercitare il suo influsso. Certamente è significativo che Leonardo lo studiasse con interesse appassionato e Galileo potesse essere chiamato suo discepolo[8].

Tuttavia, né le speculazioni dei filosofi né le fantasie degli astronomi hanno mai costituito un evento. Prima delle scoperte telescopiche di Galileo, la filosofia di Giordano Bruno ottenne poca attenzione anche dagli uomini istruiti, e senza la conferma di fatto che quelle scoperte conferirono alla rivoluzione copernicana, non solo i teologi ma tutti "gli uomini sensibili... l'avrebbero fatta oggetto di una spietata accusa... di incontrollata immaginazione"[9]. Nel dominio delle idee ci sono solo originalità e profondità, entrambe qualità personali, ma non assolute, oggettiva novità; le idee vanno e vengono, hanno una permanenza, persino una immortalità loro propria, affidata al loro potere implicito di illuminazione, che è e dura indipendentemente dal tempo e dalla storia. Le idee, per di piú, diversamente dagli eventi, non sono mai senza precedenti, e le speculazioni non confermate empiricamente circa il movimento della terra attorno al sole non erano piú prive di precedenti di quanto lo siano le moderne teorie dell'atomo all'infuori delle loro basi sperimentali e delle loro conseguenze pratiche[10]. Ciò che Galileo fece e che nessuno prima aveva fatto, fu di usare il telescopio in modo tale che i segreti dell'universo si affidassero alla conoscenza umana "con la certezza della percezione sensibile"[11]; pose cioè alla portata di una creatura terrestre e del suo corpo legato ai sensi ciò che in precedenza era sembrato al di là delle sue possibilità, aperto tutt'al piú alle prospettive incerte della speculazione e dell'immaginazione.

La diversa rilevanza del sistema copernicano e del-

le scoperte di Galileo fu intesa chiaramente dalla Chiesa, che non sollevò obiezioni alle teorie pre-galileiane di un sole immobile e di una terra in movimento di cui gli astronomi si servivano come di una ipotesi conveniente per i loro scopi matematici; ma, come precisò il Cardinale Bellarmino a Galileo, "provare che l'ipotesi... salva le apparenze non è la stessa cosa che dimostrare la realtà del movimento della terra"[12]. Come fosse pertinente questa osservazione si poté vedere immediatamente dall'improvviso mutamento d'umore che colse il mondo culturale dopo la conferma della scoperta di Galileo. Da allora in poi, l'entusiasmo con cui Giordano Bruno aveva concepito un universo infinito, e la pia esaltazione con cui Keplero aveva contemplato il sole, "il piú eccellente di tutti i corpi dell'universo la cui essenza non è che pura luce" e che quindi era per lui la dimora piú adatta di "Dio e degli angeli benedetti"[13], o la piú sobria soddisfazione di Nicola da Cusa di vedere la terra finalmente al suo posto nel cielo stellato, si fecero notare per la loro assenza. Recando una "conferma" ai suoi predecessori, Galileo stabilí un fatto dimostrabile dove prima erano solo speculazioni ispirate. La immediata reazione filosofica a questa realtà non fu l'esultanza ma il dubbio cartesiano con cui nacque la filosofia moderna — questa "scuola del sospetto", come Nietzsche la chiamò una volta —, e che sfociò nella convinzione che "solo sul solido fondamento di un'ostinata disperazione si può d'ora in avanti costruire una sicura abitazione dell'anima"[14].

Per molti secoli le conseguenze di questo evento, non diversamente dalle conseguenze della Natività, rimasero contraddittorie e inconcludenti, e anche oggi il conflitto fra l'evento in se stesso e le sue quasi immediate conseguenze è lungi dall'esser risolto. Il cammino delle scienze naturali è confortato da un sem-

lo scetticismo scientifico (o nihilismo, dice [illegible]) che
[illegible] oggi - Heisenberg

pre piú rapido progresso della conoscenza e del potere umano; appena prima dell'età moderna l'umanità europea disponeva di un minor sapere che Archimede nel terzo secolo avanti Cristo, mentre i primi cinquant'anni del nostro secolo hanno assistito a scoperte piú importanti che tutti insieme i secoli della storia. Tuttavia lo stesso fenomeno è criticato con egual diritto per il non meno evidente progresso della disperazione umana o per il nichilismo tipicamente moderno che si è diffuso in strati sempre piú vasti della popolazione, stati d'animo il cui aspetto piú significativo è forse di non risparmiare nemmeno piú gli scienziati, il ben fondato ottimismo dei quali poteva ancora ergersi, nel diciannovesimo secolo, contro l'egualmente giustificabile pessimismo dei pensatori e dei poeti. La moderna visione astrofisica del mondo, che cominciò con Galileo, e la smentita che diede all'adeguatezza dei sensi nel rivelare la realtà, ci hanno messo di fronte a un universo le cui qualità ci sono ignote, come lo è il modo in cui esse impressionano i nostri strumenti di misurazione. "Quest'ultimo", secondo le parole di Eddington "somiglia tanto a quelle come un numero di telefono a un abbonato"[15]. Invece di qualità oggettive, in altre parole, troviamo strumenti, e invece della natura o dell'universo — secondo il discorso di Heisenberg — l'uomo incontra solo se stesso[16].

Degno di nota, nel nostro contesto, è il fatto che la disperazione e il trionfo sono inerenti allo stesso evento. Vista la cosa in una prospettiva storica, è come se la scoperta di Galileo provasse con dati di fatto dimostrabili che il peggior timore e la piú presuntuosa speranza della speculazione umana, l'antico timore che i sensi, i nostri soli organi per la ricezione della realtà, ci ingannino, e il desiderio archimedeo di un punto fuori della terra per sollevare il mondo dai suoi confini, potessero avverarsi solo congiuntamente; come se

(x) e la scienza (è stato detto) non "scopre" più, inventa.

l'appagamento del desiderio fosse garantito solo con la perdita della realtà e il timore crescente dovesse trovare un compenso nell'acquisizione di poteri sopramondani. Infatti qualsiasi cosa si faccia oggi in fisica — sia che si liberino processi di energia che ordinariamente si svolgono solo nel sole o che si tenti di iniziare in una provetta i processi dell'evoluzione cosmica o di penetrare con l'aiuto di telescopi nello spazio cosmico a un limite di due e anche sei bilioni di anni-luce; di costruire macchine per la produzione e il controllo di energie sconosciute nell'ambito della dimora terrestre, o di conseguire in acceleratori atomici velocità che si avvicinano a quelle della luce, di produrre elementi che non si trovano in natura, o di disperdere particelle radioattive, create da noi attraverso l'uso di radiazioni cosmiche, sulla terra — maneggiamo sempre la natura da un punto dell'universo che si trova fuori della terra. Senza risiedere realmente dove Archimede desiderava risiedere (δός μοί ποὺ στῶ), ancora legati alla terra dalla condizione umana, abbiamo trovato un modo di agire sulla terra e dentro la natura terrestre come se ne disponessimo dall'esterno, dal punto di Archimede. E anche a rischio di mettere a repentaglio i processi naturali della vita, esponiamo la terra alle forze cosmiche universali estranee alla sua natura.

Mentre queste conquiste non furono anticipate da nessun'altra, e mentre la maggior parte delle teorie attuali contraddice apertamente quelle formulate durante i primi secoli dell'età moderna, lo sviluppo fu possibile solo perché agli inizi la vecchia dicotomia tra terra e cielo fu abolita e realizzata l'unificazione dell'universo, cosicché da allora in poi nulla di ciò che accadeva nella natura terrestre fu visto come un semplice avvenimento terrestre. Tutti gli eventi furono considerati soggetti a una legge universalmente valida nel

senso piú pieno della parola, che vuol dire, tra l'altro, valida oltre i limiti dell'esperienza sensibile umana (anche delle esperienze sensibili compiute con l'aiuto degli strumenti piú perfezionati), valida oltre i limiti della memoria umana e dell'apparizione del genere umano sulla terra, valida anche oltre la nascita della vita organica e della terra stessa. Tutte le leggi della nuova scienza astrofisica sono formulate dal punto di vista di Archimede, punto che si trova probabilmente molto piú lontano dalla terra ed esercita su di essa una forza molto maggiore di quanto Archimede o Galileo avessero mai osato pensare.

Se gli scienziati precisano oggi che possiamo sostenere con ugual validità sia che la terra gira attorno al sole o che il sole gira attorno alla terra, che entrambe le affermazioni corrispondono a fenomeni osservati e la differenza sta solo nella scelta del punto di riferimento, ciò non significa tornare alla posizione del Cardinal Bellarmino e di Copernico, quando gli astronomi si muovevano tra semplici ipotesi. Significa piuttosto che abbiamo spostato il punto di Archimede in un punto piú lontano dell'universo dove né la terra né il sole sono centri di un sistema universale. Significa che non ci sentiamo piú legati nemmeno al sole, che ci muoviamo liberamente nell'universo, scegliendo il nostro punto di riferimento ovunque convenga per uno scopo specifico. Per le effettive conquiste della scienza moderna il passaggio dal sistema eliocentrico a un sistema senza un centro fisso è altrettanto importante di quello dalla visione geocentrica del mondo alla eliocentrica. Solo ora ci siamo posti come esseri "universali", come creature che sono terrestri non per natura ed essenza ma solo per la condizione d'esser vive, e che quindi per virtú di ragionamento possono superare questa condizione non solo nella speculazione ma di fatto. Tuttavia il relativismo generale che si pro-

duce automaticamente col passaggio da una visione del mondo eliocentrica a una priva di centro — concettualizzato nella teoria della relatività di Einstein con la sua smentita all'affermazione che "in un istante presente definito ogni cosa è simultaneamente reale"[17] e col concomitante, implicito rifiuto che l'Essere che appare nel tempo e nello spazio possegga una realtà assoluta — era contenuto nelle teorie del diciassettesimo secolo secondo le quali il blu non è che una "relazione a un occhio che vede" e il peso nient'altro che una "relazione di accelerazione reciproca"[18]. L'origine del relativismo moderno non è in Einstein ma in Galileo e Newton.

A dar l'avvio all'età moderna non fu l'antico amore degli astronomi per la semplicità, l'armonia e la bellezza, che fece guardare a Copernico le orbite dei pianeti dal sole anziché dalla terra, né il ridestato amore del Rinascimento per la terra e il mondo, con la sua ribellione contro il razionalismo della scolastica; questo amore del mondo, al contrario, fu il primo a cader vittima della trionfale alienazione del mondo dell'età moderna. Fu piuttosto la scoperta, dovuta al nuovo strumento, che l'immagine copernicana dell'"uomo virile che ha preso posto nel sole... intento a contemplare i pianeti"[19] era molto piú che un'immagine o una *boutade*, era in effetti un'indicazione della stupefacente facoltà umana di pensare in termini di universo pur rimanendo sulla terra, e di quella forse ancor piú stupefacente di servirsi di leggi cosmiche come princípi guida per l'azione sulla terra. In confronto all'alienazione della terra che accompagna l'intero sviluppo della scienza naturale nell'età moderna, la rottura del vincolo terrestre operata dalla scoperta del globo intero e l'alienazione del mondo prodotta dal duplice processo dell'espropriazione e dell'accumulazione della ricchezza sono fattori di minor rilevanza.

X

X
Si può ritenere, però, che tra "alienazione dalla (o dalle) proprietà terrene" [illegible] la scienza moderna è stravolta, e un [illegible] non [illegible], dalla terra fissa — di cui la "Terra" [illegible] sempre una parte,

29.10.65 +
30.12.65

Ad ogni modo, mentre l'alienazione del mondo determinò il corso e lo sviluppo della società moderna, l'alienazione della terra divenne ed è rimasta il segno distintivo della scienza moderna. Sotto il segno dell'alienazione della terra, ogni scienza, non solo la scienza fisica e naturale, cambiò cosí radicalmente il suo contenuto da far dubitare che prima dell'età moderna sia mai esistita una scienza. Ciò balza evidente dallo sviluppo del piú importante strumento mentale della nuova scienza, l'algebra, mediante la quale la matematica "riuscí a liberarsi dalle pastoie della spazialità"[20], cioè dalla geometria, che, come indica il suo nome, dipende da misure e misurazioni terrestri. La matematica moderna liberò l'uomo dalle angustie di un'esperienza legata alla terra e la sua facoltà di conoscere dai limiti del finito.

Decisivo qui non è il fatto che gli uomini agli inizi dell'età moderna credessero con Platone nella struttura matematica dell'universo né che, una generazione piú tardi, credessero con Cartesio che conoscenza certa è possibile solo dove la mente gioca con le proprie forme e formule. Decisivo è l'assoggettamento assolutamente non-platonico della geometria al trattamento algebrico, che dischiude l'ideale moderno di ridurre i dati sensibili e i movimenti a simboli matematici. Senza questo linguaggio simbolico non-spaziale Newton non sarebbe riuscito a unire l'astronomia e la fisica in una sola scienza o, per dirla altrimenti, a formulare una legge della gravitazione dove la stessa equazione coprirà i movimenti dei corpi celesti nel cielo e il moto dei corpi terrestri sulla terra. Anche allora fu chiaro che la matematica moderna, con un volo che già toglieva il respiro, aveva scoperto la straordinaria facoltà umana di racchiudere in simboli quelle dimensioni e concetti che per lo piú erano stati intesi come negazioni e quindi limitazioni della mente, perché la loro immensità sembrava trascendere le menti dei semplici mortali, la

cui esistenza dura per un tempo insignificante e rimane legata a un angolo nemmeno tanto importante dell'universo. Tuttavia ancora piú significativa di questa possibilità — la possibilità di far i conti con entità che non potevano esser "viste" dall'occhio della mente — fu il fatto che il nuovo strumento mentale, in questo anche piú nuovo e significativo di tutti gli strumenti scientifici che aiutò a escogitare, aprí la via a un modo completamente nuovo di affrontare e avvicinare la natura nell'esperimento. Nell'esperimento l'uomo realizzò la sua libertà dalle pastoie dell'esperienza legata alla terra; invece di osservare i fenomeni come se gli fossero dati, sottopose la natura alle condizioni della sua mente, cioè a condizioni imposte da un punto di vista universale astrofisico, da un punto cosmico al di fuori della natura. Terrena

È per questa ragione che la matematica divenne la scienza guida dell'età moderna, e questa elevazione non ha nulla a che fare con Platone, che stimava la matematica la piú nobile di tutte le scienze, seconda solo alla filosofia, alla quale pensava nessuno potesse avvicinarsi senza aver prima acquistato familiarità col mondo matematico delle forme ideali. Infatti la matematica (cioè la geometria) era la conveniente introduzione a quel cielo delle idee dove nessuna mera immagine (εἴδωλα) e ombra, niente di perituro, poteva piú interferire con l'apparizione dell'essere eterno, dove le apparenze sono salvate (σώζειν τὰ φαινόμενα), in quanto purificate dalla sensualità e mortalità umane, in quanto poste al sicuro dalla corruttibilità materiale. Tuttavia le forme matematiche e ideali non erano i prodotti dell'intelletto, ma erano date agli occhi della mente come i dati sensibili erano dati agli organi dei sensi; e coloro che erano educati a percepire ciò che rimane nascosto agli occhi della visione corporea e alle menti anguste dei piú, percepivano l'essere vero, o piuttosto l'essere nella

sua apparenza vera. Con l'avvento della modernità, la matematica non si limita a estendere il proprio contenuto o la propria portata fino all'infinito diventando applicabile all'immensità di un universo infinito e in infinita espansione, ma cessa di riguardare le apparenze. Non è piú l'introduzione alla filosofia, alla "scienza" dell'essere nella sua apparenza vera, ma diventa invece la scienza della struttura della mente umana.

Quando la geometria analitica di Cartesio trattò lo spazio e l'estensione, la *res extensa* della natura e del mondo, in modo "che le sue relazioni, per quanto complicate, fossero sempre esprimibili in formule algebriche", la matematica riuscí a ridurre e tradurre tutto ciò che l'uomo non è in schemi che si identificano con le strutture mentali umane. Quando, inoltre, la stessa geometria analitica provò "di converso che le verità numeriche... possono essere pienamente rappresentate spazialmente", veniva elaborata una scienza fisica che non richiedeva altri princípi per la sua costruzione oltre quelli della pura matematica, e in questa scienza l'uomo poteva muoversi, avventurarsi nello spazio ed essere sicuro di non incontrare che se stesso, nulla che non potesse essere ridotto a schemi presenti in lui[21]. Ora i fenomeni venivano salvati solo nella misura in cui si lasciavano ridurre a un ordine matematico, e questa operazione matematica non serve a preparare la mente dell'uomo alla rivelazione dell'essere vero dirigendola verso le misure ideali che appaiono nei dati sensibili, ma serve, al contrario, a ridurre questi dati alla misura della mente umana, che, a una distanza sufficiente, può osservare e maneggiare la molteplicità e la varietà della realtà materiale secondo i propri schemi e simboli. Questi non sono piú forme ideali dischiuse all'occhio della mente, ma sono i risultati dell'allontanamento degli occhi della mente, non meno che degli oc-

chi del corpo, dai fenomeni, della riduzione di tutte le apparenze per la forza inerente alla distanza.

In condizioni di lontananza, ogni insieme di cose è trasformato in una mera molteplicità, e ogni molteplicità, per quanto disordinata, incoerente e confusa, cadrà in certi schemi e configurazioni con la stessa validità e non maggiore significato della curva matematica, che, come osservò una volta Leibniz, può sempre esser trovata tra punti gettati a casaccio su un pezzo di carta. Infatti se "si riesce a mostrare che su un qualsiasi universo contenente parecchi oggetti si può intessere una rete matematica... allora il fatto che il nostro universo si presti al trattamento matematico non è piú un fatto che rivesta una grande importanza filosofica"[22]. Non è certo una dimostrazione di un ordine inerente e di una bellezza inerente alla natura, né una affermazione della mente umana, della sua capacità di superare in percettività i sensi o della sua idoneità, come organo, a cogliere la verità.

La moderna *reductio scientiae ad mathematicam* ha respinto la testimonianza della natura perché raccolta dai sensi umani a una distanza troppo ravvicinata, come Leibniz rifiutò di riconoscere l'origine fortuita e la natura caotica del pezzo di carta coperto di punti. E il senso di sospetto, di offesa e di disperazione che fu la prima e spiritualmente è ancora la piú durevole conseguenza della scoperta che il punto di Archimede non era un vano sogno di speculazione oziosa, non è dissimile dal risentimento sconfortato di un uomo che avendo osservato con i suoi occhi che i punti venivano gettati arbitrariamente e senza preconcetti sul foglio, è costretto ad ammettere che tutti i suoi sensi e le sue facoltà di giudizio lo hanno tradito e che quel che vedeva era l'evoluzione di una "linea geometrica la cui direzione è costantemente e uniformemente definita da una regola"[23].

importante

(x) importante anche la nota 22 (a p. 396), con affermato mio; il ridurre tutte le qualità sensibili a numeri e a misure, è un sostituire un soggettivismo.

37. — *Scienza naturale e scienza universale*

Ci vollero molte generazioni e qualche secolo prima che il vero significato della rivoluzione copernicana venisse in luce con la scoperta del punto di Archimede. Solo noi, e anche noi solo da poco piú di qualche decennio, siamo capitati a vivere in un mondo interamente determinato da una scienza e una tecnologia in cui verità oggettiva e saper fare pratico sono desunti da leggi cosmiche e universali anziché terrestri e "naturali", e dove la conoscenza acquisita scegliendo un punto di riferimento extra-terrestre è applicata alla natura terrestre e alla tecnica umana. C'è un divario profondo tra coloro che prima di noi sapevano che la terra gira attorno al sole, ma né l'una né l'altro sono il centro dell'universo, e che concludevano che l'uomo aveva perduto la sua dimora insieme alla sua posizione privilegiata nella creazione, e noi, ancora e probabilmente per sempre creature legate alla terra, vincolate al metabolismo con una natura terrestre, che pure abbiamo trovato il mezzo di produrre processi di origine ed eventualmente di dimensione cosmica. Se si vuol trovare una linea di demarcazione tra l'età moderna e il mondo in cui viviamo, la si può rintracciare nella differenza tra una scienza che guarda alla natura da un punto di vista universale e acquista cosí una completa padronanza su di essa, e una scienza veramente "universale", che trasferisce processi cosmici nella natura anche con il rischio evidente di distruggerla e insieme di distruggere la signoria dell'uomo su di essa.

In primo piano nella nostra mente, nel momento attuale, è naturalmente il potere umano enormemente accresciuto di distruzione, il fatto che siamo in grado di distruggere tutta la vita organica sulla terra e un

da cosa intende l'A. con l'espressione "il punto di Archimede"...

giorno saremo probabilmente in grado di distruggere la terra stessa. Tuttavia non meno pauroso e non meno difficile da accettare è il corrispondente nuovo potere creativo, il fatto di poter produrre nuovi elementi mai trovati in natura, di esser capaci non solo di speculare intorno alla relazione tra massa ed energia e alla loro intrinseca identità, ma di trasformare in pratica la massa in energia o la radiazione in materia. Nello stesso tempo, abbiamo cominciato a popolare lo spazio che circonda la terra con stelle artificiali, per cosí dire, in forma di satelliti, nuovi corpi celesti; e in un futuro non molto lontano saremo forse in grado di compiere ciò che i tempi passati consideravano il piú grande, il piú profondo, il piú sacro dei segreti della natura, creare o ri-creare il miracolo della vita. Uso la parola "creare" deliberatamente, a indicare che stiamo effettivamente facendo ciò che tutte le età precedenti la nostra pensarono fosse prerogativa esclusiva dell'azione divina.

Questo pensiero ci colpisce come blasfemo, e sebbene lo sia, per qualsiasi delle tendenze filosofiche o teologiche tradizionali da occidente a oriente, non è piú blasfemo di ciò che abbiamo effettivamente cominciato a fare e di ciò che aspiriamo a fare. Il pensiero perde il suo carattere blasfemo, tuttavia, non appena comprendiamo ciò che Archimede intendeva cosí bene, anche se non sapeva come raggiungere il suo punto fuori della terra, e cioè che comunque spieghiamo l'evoluzione della terra e della natura e dell'uomo, la loro nascita dev'essere dipesa da qualche forza transmondana, "universale", la cui opera dev'essere comprensibile al punto di poter essere imitata da chiunque sia capace di occupare la stessa posizione. In definitiva non è che questa localizzazione nell'universo esterno alla terra a consentirci di produrre processi che non si verificano sulla terra e non giocano alcun ruolo nella materia in essere ma sono decisivi per il suo costituirsi. Certo è nella

della scienza naturale (= terrestre) a una scienza diversa, superiore e "esterna".

natura delle cose che l'astrofisica e non la geofisica, che la scienza "universale" e non quella "naturale", dovessero riuscire a penetrare gli ultimi segreti della terra e della natura. Dal punto di vista dell'universo, la terra non è che un caso speciale e può essere intesa come tale, proprio come da tale prospettiva non può esserci una distinzione decisiva tra materia ed energia, essendo entrambe "solo forme differenti della stessa sostanza fondamentale"[24].

Già con Galileo, certamente con Newton, la parola "universale" ha cominciato ad acquistare un significato specifico; essa significa "valido oltre il nostro sistema solare". E qualcosa del genere è accaduto a un'altra parola di origine filosofica, la parola "assoluto", che è applicata a "tempo assoluto", "spazio assoluto", "moto assoluto", o "velocità assoluta", in ciascun caso significando un tempo, uno spazio, un movimento, una velocità che è presente nell'universo e in confronto al quale il tempo o lo spazio o il movimento o la velocità terrestri sono solo "relativi". Tutto ciò che si svolge sulla terra è diventato relativo da quando la relazione della terra con l'universo è diventata il punto di riferimento di ogni misurazione.

Filosoficamente, la capacità dell'uomo di assumere una prospettiva cosmica, universale, senza mutare la propria localizzazione, sembra l'indicazione piú chiara possibile della sua origine universale. È come se non avessimo piú bisogno della teologia per dirci che l'uomo non è, non può essere, di questo mondo anche se consuma qui la sua vita, e può darsi che un giorno guarderemo al vecchio entusiasmo dei filosofi per l'universale come alla prima indicazione, come se essi soli avessero avuto sentore del giorno in cui gli uomini sarebbero vissuti nello stesso tempo sottoposti alle condizioni della terra e capaci di osservarla e di agire su di essa da un punto esterno. (Il guaio è solo — o

(x) ma veramente, per Einstein, è relativo anche quello che si svolge fuori della terra.

(xx) i filosofi dell'idealismo hanno detto al termine universale tutt'altro: si prifiesto e richiamo fatto "ordinaria amministrazione".

la scienza dell'"universale" e il futuro della fede religiosa: ottimismo dell'A. sulle sorti di questa.

cosí sembra ora — che mentre l'uomo può *fare* da un punto d'avvio "universale", assoluto, ciò che il filosofo non aveva mai stimato possibile, ha perduto la sua capacità di "pensare" in termini universali, assoluti, cosí realizzando e demolendo nello stesso tempo i criteri e gli ideali della filosofia tradizionale. Al posto della vecchia dicotomia tra la terra e il cielo ne abbiamo una nuova tra l'uomo e l'universo o tra la facoltà di capire propria della mente umana e le leggi universali che l'uomo può scoprire e maneggiare senza vera comprensione.) Quali che debbano essere le ricompense e i gravami di un futuro ancora incerto, una cosa è sicura: mentre potrà influire cospicuamente, forse anche radicalmente sul vocabolario e sul contenuto metaforico delle religioni esistenti, non abolirà né rimuoverà e nemmeno trasformerà l'ignoto che è la regione della fede.

Mentre la nuova scienza, la scienza del punto di Archimede, ha richiesto secoli e generazioni per sviluppare in pieno le sue potenzialità, prendendo circa duecento anni prima di cominciare appena a mutare il mondo e a stabilire nuove condizioni per la vita dell'uomo, non ci vollero piú di pochi decenni, sí e no una generazione, perché la mente umana traesse certe conclusioni dalle scoperte di Galileo e dai metodi e dal presupposto dal quale eran state compiute. La mente umana mutò in un volgere d'anni o di decenni come il mondo umano in un volgere di secoli; e mentre questo mutamento rimase naturalmente ristretto ai pochi membri della piú strana di tutte le società moderne, la società degli scienziati e la repubblica delle lettere (la sola società che è sopravvissuta a tutti i mutamenti di convinzione e ai conflitti senza una rivoluzione e senza mai dimenticare di "onorare l'uomo di cui non condivide piú le idee")[25], questa società anticipò in molti aspetti, per mera forza di esercitata e

la "società degli scienziati e la repubblica delle lettere" la più strana delle società di oggi.

l'A. vede chiaramente che il carattere intrinseco alla filosofia moderna d'Descartes, da Cartesio a Husserl, è il soggettivismo.

controllata immaginazione, il radicale mutamento occorso nella mente di tutti gli uomini moderni e che divenne una realtà palmare solo nel nostro tempo[26]. Cartesio non è meno il padre della filosofia moderna di quanto Galileo sia l'antenato della scienza moderna, e se è vero che dopo il diciassettesimo secolo, e principalmente in forza dello sviluppo della filosofia moderna, scienza e filosofia si separarono piú radicalmente che mai in precedenza[27] — Newton fu quasi l'ultimo a considerare i propri sforzi come "filosofia sperimentale" e a offrire le sue scoperte alla riflessione di "astronomi e filosofi"[28], come Kant fu l'ultimo filosofo a essere una specie di astronomo e di naturalista[29] — la filosofia moderna deve la sua origine e il suo corso piú alle specifiche scoperte scientifiche che qualsiasi precedente filosofia. Che questa filosofia, il corrispettivo esatto di una visione scientifica del mondo da tempo rifiutata, oggi non sia superata, non si deve solo alla natura della filosofia, che, quando è autentica, ha la stessa permanenza e capacità di durata delle opere d'arte, quanto in questo caso particolare all'evoluzione di un mondo in cui verità per molti secoli accessibili solo ai pochi sono diventate realtà per tutti.

Sarebbe follia ignorare la congruenza anche troppo precisa della moderna alienazione del mondo umano con il soggettivismo della filosofia moderna, da Descartes e Hobbes al sensualismo, empirismo e pragmatismo inglesi, come con l'idealismo e il materialismo tedeschi su su fino al recente esistenzialismo fenomenologico e positivismo logico o epistemologico. Ma sarebbe altrettanto folle credere che a distogliere la mente del filosofo dalle vecchie questioni metafisiche indirizzandola verso una grande varietà di introspezioni — introspezione nel suo apparato sensitivo e conoscitivo, nella sua coscienza, nei processi psicologici e logici — sia stato un impulso scaturito da uno sviluppo auto-

p. 271

nomo delle idee, o, in una variazione dello stesso tema, credere che il nostro mondo sarebbe stato differente se solo la filosofia si fosse attenuta alla tradizione. L'abbiamo già detto, non le idee ma gli eventi cambiano il mondo; come idea il sistema eliocentrico è vecchio come la speculazione pitagorica e persistente nella nostra storia come la tradizione neo-platonica, senza, per questo, aver mai cambiato il mondo o la mente umana, e l'autore dell'evento decisivo dell'età moderna è Galileo piuttosto che Cartesio. Cartesio stesso ne era perfettamente conscio, e quando sentí del processo di Galileo e della sua ritrattazione, fu tentato per un momento di bruciare tutte le sue carte, perché "se il movimento della terra è falso, sono anche false tutte le basi della mia filosofia"[30]. Ma Cartesio e i filosofi, dopo aver elevato ciò che era accaduto al livello del pensiero alieno da compromessi, registrarono con ineguagliata precisione l'enorme portata dell'evento; essi anticiparono almeno parzialmente le fondate perplessità inerenti alla nuova posizione dell'uomo, ragioni di perplessità della quale gli scienziati erano troppo occupati per darsi pensiero finché, nel nostro tempo, non cominciarono ad apparire nella loro opera e a interferire con le loro ricerche. Da allora, la curiosa discrepanza tra il modo di sentire della filosofia moderna, fin dagli inizi tendenzialmente pessimistico, e quello della scienza moderna, fino ai tempi piú recenti cosí pervicacemente ottimistico, è stata superata. All'una e all'altra è rimasto ben poco di che compiacersi.

38. — *Il dubbio cartesiano*

La filosofia moderna cominciò con il *de omnibus dubitandum est* di Cartesio, col dubbio, ma col dubbio non come autocontrollo della mente umana per guar-

darsi dagli inganni del pensiero e dalle illusioni dei sensi, non come scetticismo verso le morali e i pregiudizi degli uomini e dei tempi, e nemmeno come un metodo critico di ricerca scientifica e di speculazione filosofica. Il dubbio cartesiano ha una portata tanto piú vasta ed è troppo fondamentale nel suo intento per essere determinato da tali contenuti concreti. Nella filosofia e nel pensiero moderni, il dubbio occupa la stessa posizione centrale che occupò per tutti i secoli prima lo θαυμάζειν greco, la meraviglia per tutto ciò che è in quanto è. Cartesio fu il primo a concettualizzare questo dubitare moderno, che dopo di lui divenne il motore naturale inavvertito che ha mosso tutto il pensiero, l'asse invisibile attorno al quale si è incentrato ogni pensare. Proprio come da Platone e Aristotele fino all'età moderna la filosofia, nei suoi maggiori e piú autentici rappresentanti, è stata l'articolazione dello stupore di fronte a ciò che è, cosí la filosofia moderna, da Cartesio in poi è consistita nelle articolazioni e ramificazioni del dubbio.

Il dubbio cartesiano, nel suo significato radicale e universale, fu originariamente la risposta a una nuova realtà, una realtà non meno reale per essere rimasta ristretta per secoli alla piccola e politicamente irrilevante cerchia dei letterati e dei colti. I filosofi compresero subito che le scoperte di Galileo non implicavano semplicemente una sfida alla testimonianza dei sensi e che non era piú la ragione, come in Aristarco e Copernico, ad aver "commesso una tale violenza sui loro sensi", nel qual caso sarebbe bastato agli uomini scegliere tra le proprie facoltà e permettere alla ragione innata di diventare "la signora della loro credulità"[31]. Non era la ragione ma uno strumento artificiale, il telescopio, che praticamente cambiava la visione del mondo fisico; non era la contemplazione, l'osservazione e la speculazione che conducevano alla nuova conoscenza,

ma la marcia attiva dell'*homo faber*, del fare e del fabbricare. In altre parole, l'uomo si era ingannato nel confidare che la realtà e la verità si rivelassero ai suoi sensi e alla sua ragione se solo egli rimaneva fedele a ciò che vedeva con gli occhi del corpo e della mente. La vecchia opposizione di verità sensibile e verità razionale, della capacità inferiore di cogliere la verità propria dei sensi e di quella superiore della ragione, impallidí davanti a questa sfida, davanti all'implicazione evidente che né la verità né la realtà sono date, che né l'una né l'altra appaiono come sono, e che solo la sospensione dell'apparenza, abolendo le apparenze, può offrire una speranza di vera conoscenza.

Fino a che punto la ragione e la fede nella ragione dipendano non da singole percezioni dei sensi, ognuna delle quali può essere un'illusione, ma dall'assunzione acritica che i sensi come un tutto — tenuti insieme e governati dal senso comune, il sesto e piú alto senso — adeguano l'uomo alla realtà che lo circonda, è stato scoperto solo ora. Se l'occhio umano può tradire l'uomo al punto che tante generazioni furono indotte a credere che il sole gira attorno alla terra, allora la metafora degli occhi della mente non può piú reggere; essa in definitiva si basava, benché implicitamente, e anche se usata in opposizione ai sensi, sulla fiducia nella visione corporea. Se l'Essere e l'Apparenza sono uniti indissolubilmente, e questo — come osservò una volta Marx — è l'assunto fondamentale di tutta la scienza moderna, allora non rimane nulla da accettare sulla fiducia; di tutto si deve dubitare. È come se si fosse avverata l'antica predizione di Democrito che una vittoria della mente sui sensi poteva finire solo nella disfatta della mente, solo che ora i fenomeni stessi sembrano aver conseguito una vittoria sia sulla mente che sui sensi[31bis].

Eminente caratteristica del dubbio cartesiano è la

sua universalità, il fatto che nulla, nessun pensiero e nessuna esperienza, possa sottrarvisi. Nessuno ha forse esplorato piú onestamente le sue vere dimensioni di Kierkegaard quando saltò — non dalla ragione, come pensava, ma dal dubbio — nella fede, introducendo il dubbio nel cuore della religione moderna[32]. La sua universalità si propaga dalla testimonianza dei sensi alla testimonianza della ragione e quella della fede, perché questo dubbio risiede in definitiva nella perdita dell'evidenza immediata, e tutto il pensiero ha sempre preso le mosse da ciò che è evidente in sé e per sé — evidente non solo per chi pensa ma per ciascuno. Il dubbio cartesiano non mise semplicemente in forse che la comprensione umana potesse essere aperta a ogni verità o che la visione umana potesse essere in grado di vedere qualsiasi cosa, ma addirittura che l'intelligibilità alla comprensione umana costituisse affatto una dimostrazione di verità, proprio come la visibilità non costituiva prova di realtà. Questo dubbio dubita addirittura che qualcosa come la verità esista, e scopre quindi che il concetto tradizionale di verità, fosse basato sulla percezione sensibile o sulla ragione o sulla credenza nella rivelazione divina, aveva riposato sul duplice presupposto che ciò che veramente è debba manifestarsi per disposizione propria e che le facoltà umane siano adeguate a riceverlo[33]. Che la verità si riveli fu credo comune dell'antichità pagana ed ebrea, della filosofia cristiana e della secolare. Questa è la ragione per cui la filosofia moderna si volse con tanta violenza — di fatto con una violenza che rasentava l'odio — contro la tradizione, facendo penitenza per l'entusiastico rinnovamento e la riscoperta dell'antichità del Rinascimento.

Ci si rende pienamente conto di tutta l'acutezza del dubbio cartesiano solo se si pensa che le nuove scoperte infersero alla fiducia umana nel mondo e nel-

l'universo un colpo anche piú disastroso di quanto non sia indicato dalla netta separazione di essere e apparenza. Qui infatti la relazione tra essere e apparenza non è piú statica come nello scetticismo tradizionale, come se semplicemente le apparenze celassero e coprissero un essere vero destinato a non venir mai afferrato dall'uomo. Questo Essere, al contrario, è tremendamente attivo ed energico: crea le proprie apparenze, senonché queste apparenze sono delusioni. Tutto ciò che i sensi umani percepiscono è prodotto da invisibili, segrete forze, e se con certi accorgimenti e ingegnosi strumenti queste forze sono colte nell'atto piuttosto che scoperte — come un animale è catturato e un ladro preso contro la sua volontà e intenzione — succede che quest'Essere cosí terribilmente efficace è di natura tale che le sue rivelazioni devono essere illusioni e le conclusioni tratte dalle sue apparizioni, delusioni.

La filosofia di Cartesio è pervasa da due incubi che in un certo senso diventarono gli incubi dell'età moderna, non perché quest'età sia stata cosí profondamente influenzata dalla filosofia cartesiana, ma perché fu quasi inevitabile che emergessero una volta che si compresero le vere implicazioni della visione moderna del mondo. Questi incubi sono assai semplici e assai noti. Uno riguarda la realtà, la realtà del mondo come quella della vita umana, che è oggetto di dubbio; se non ci si può fidare dei sensi né del senso comune né della ragione, può darsi allora che tutto ciò che prendiamo per realtà sia solo un sogno. L'altro riguarda la situazione umana generale come fu rivelata dalle nuove scoperte e l'impossibilità per l'uomo di fidarsi dei suoi sensi e della sua ragione; in tali circostanze sembra possibile che uno spirito maligno, un *Dieu trompeur*, inganni volontariamente e spietatamente l'uomo piuttosto che non sia Dio il re-

golatore dell'universo. La consumata diavoleria di questo spirito maligno consisterebbe nell'aver creato una creatura che alberga in sé una nozione di verità solo per conferirle facoltà tali da non riuscire mai, attraverso di esse, a raggiungere alcuna verità, a esser certa di nulla.

Quest'ultimo punto, la questione della certezza, doveva diventare decisivo per tutto lo sviluppo della moralità moderna. Ciò che nell'età moderna andò perduto non fu, naturalmente, la capacità di verità, di realtà, di fede né la concomitante inevitabile accettazione della testimonianza dei sensi e della ragione, ma la certezza che prima le accompagnava. Nella religione non fu la credenza nella salvezza o in un aldilà che andò immediatamente perduta, ma la *certitudo salutis* — e questo accadde in tutti i paesi protestanti dove con la Chiesa Cattolica fu eliminata l'ultima istituzione tradizionale, che dovunque manteneva la sua autorità, si poneva tra la forza d'urto della modernità e le masse dei credenti. Proprio come la conseguenza immediata di questa perdita della certezza fu un nuovo zelo a far bene in questa vita come se fosse solo un transitorio periodo di prova[34], cosí la perdita della certezza della verità finí in un nuovo, mai visto zelo di sincerità — come se l'uomo potesse rischiare di mentire solo a condizione d'essere certo dell'irrefutabile esistenza della verità e della realtà oggettiva, destinate in ogni caso a sopravvivere e a dar smentita a tutte le sue menzogne[35]. Il radicale mutamento dei criteri morali che si verificò nel primo secolo dell'età moderna fu ispirato dalle necessità e dagli ideali del suo piú importante gruppo di uomini, i nuovi scienziati; e le moderne virtú cardinali — successo, industriosità e veridicità — sono nello stesso tempo le piú grandi virtú della scienza moderna[36].

Le società di cultura e le Accademie Reali diven-

qualità del "successo" nel tenere delle stesse (che lo distinguono dal successo "borghese").

nero centri moralmente influenti dove gli scienziati si organizzarono per trovare modi e mezzi per assoggettare la natura a esperimenti e strumenti, cosí da costringerla a cedere i suoi segreti. E questo compito gigantesco, al quale non era adeguato l'uomo singolo ma solo lo sforzo collettivo delle migliori menti del genere umano, prescriveva le regole di comportamento e i nuovi criteri di giudizio. Dove la verità era risieduta nella "teoria", che dai greci in poi aveva significato visione contemplativa dello spettatore che riceve la realtà che gli si scopre davanti, la questione del successo prevalse e il banco di prova della teoria divenne "pratico", divenne cioè la capacità o meno di operare. La teoria divenne ipotesi, e il successo dell'ipotesi divenne verità. Questo importantissimo criterio di successo, tuttavia, non dipende da considerazioni pratiche o dagli sviluppi tecnici che possano o no accompagnare specifiche scoperte scientifiche. Il criterio del successo è inerente all'essenza e al progresso della scienza moderna, a prescindere dalla sua applicabilità. Il successo qui non è l'idolo vuoto in cui degenerò nella società borghese; fu, e nelle scienze lo è sempre stato, un autentico trionfo dell'ingegnosità umana contro le opprimenti diatribe.

La soluzione cartesiana del dubbio universale o la sua salvezza dai due incubi connessi — che tutto sia sogno e non esista alcuna realtà e che non Dio ma uno spirito maligno governi il mondo prendendosi gioco dell'uomo — assomigliò nel metodo e nel contenuto alla svolta dalla verità alla veridicità e dalla realtà alla credibilità. La convinzione di Cartesio che "se la nostra mente non è la misura delle cose o della verità deve sicuramente essere la misura delle cose che affermiamo o neghiamo"[37] (*) echeggia ciò che gli scienziati avevano scoperto in generale e senza formularlo esplicitamente: che se anche non c'è verità, l'uomo può

(*) per il criterio della veridicità divina come garante della realtà del mondo, v. p. 300.

essere veritiero e se anche non c'è fondata certezza, l'uomo può essere creduto. Se c'era una salvezza, doveva trovarsi nell'uomo e se c'era una soluzione alla questione sollevata dal dubbio, doveva venire dal dubitare. Se ogni cosa è diventata dubitabile, allora almeno il dubitare è certo e reale. Qualunque sia lo stato della realtà e della verità quali si danno ai sensi e alla ragione, "nessuno può dubitare del suo dubbio e rimanere incerto se dubita o non dubita"[38]. Il famoso *cogito ergo sum* non scaturí per Cartesio da una qualche certezza immediata del pensiero come tale — nel qual caso certo il pensiero avrebbe acquistato una nuova dignità e significato per l'uomo — ma fu una semplice generalizzazione di un *dubito ergo sum*[39]. In altre parole, dalla mera certezza logica che nel dubitare di qualcosa io rimango consapevole di un processo dubitativo che si svolge nella mia coscienza, Cartesio concluse che i processi che si svolgono nella mente dell'uomo hanno una loro propria certezza e possono diventare oggetto di investigazione introspettiva.

39. — *L'introspezione e la perdita del senso comune*

L'introspezione, non la riflessione della mente dell'uomo sullo stato dell'anima o del corpo ma il puro rapporto conoscitivo della coscienza col suo contenuto (che è l'essenza della *cogitatio* cartesiana, dove *cogito* significa anche *cogito me cogitare*) deve dar luogo alla certezza, perché nulla conta eccetto ciò che la mente produce da sé, nessuno interferisce se non il produttore del prodotto, l'uomo è posto di fronte a nient'altro e a nessun altro che a se stesso. Molto prima che le scienze naturali e fisiche cominciassero a chiedersi se l'uomo è capace di incontrare, conoscere e comprendere alcunché tranne se stesso, la filosofia mo-

(x) Heisenberg [o.q., p. 279]

derna aveva scoperto nell'introspezione che l'uomo si interessa solo di se stesso. Cartesio credeva che la certezza prodotta dal suo nuovo metodo dell'introspezione fosse la certezza dell'Io-sono[40]. L'uomo, in altre parole, porta la propria certezza, la certezza della propria esistenza, dentro di sé; il puro funzionamento della coscienza, anche se forse non può assicurare una realtà mondana data ai sensi e alla ragione, conferma oltre ogni dubbio la realtà delle sensazioni e del ragionamento, cioè la realtà dei processi che si svolgono nella mente. Questi non sono dissimili dai processi biologici che si svolgono nel corpo e quando si comincia ad accorgersene possono anche convincere della propria realtà operante. Nella misura in cui i sogni sono reali, poiché presuppongono un sognatore e un sogno, il mondo della coscienza è pure reale. Il guaio è che proprio come sarebbe impossibile inferire dalla consapevolezza dei processi corporei la struttura effettiva di un corpo, compreso il proprio, cosí è impossibile passare dalla mera coscienza delle sensazioni, in cui si avvertono i propri sensi e anche gli oggetti sentiti diventano parte della sensazione, alla realtà con le sue configurazioni, forme, colori e costellazioni. L'albero visto sarà abbastanza reale per la sensazione della visione, come l'albero sognato lo è per il sognatore finché dura il sogno, ma a sua volta non potrà mai diventare un albero reale.

È per uscire da queste perplessità che Cartesio e Leibniz sentirono il bisogno di provare non l'esistenza di Dio, ma la sua bontà, l'uno dimostrando che nessuno spirito maligno governa il mondo e si prende gioco dell'uomo e l'altro che questo mondo, comprendente l'uomo, è il migliore di tutti i mondi possibili. Il punto critico di queste giustificazioni esclusivamente moderne, note da Leibniz in poi come teodicee, è che il dubbio non concerne l'esistenza di un essere

superiore, che, al contrario, è tenuta per certa, ma concerne la sua rivelazione, com'è data nella tradizione biblica, e le sue intenzioni rispetto all'uomo e al mondo, o piuttosto l'adeguatezza del rapporto tra l'uomo e il mondo. Dei due, il dubbio che la Bibbia o la natura contenga una rivelazione divina è immediato, una volta chiarito che la rivelazione in quanto tale, lo schiudersi della realtà ai sensi e della verità alla ragione, non costituisce garanzia né per l'uno né per l'altro. Il dubbio della bontà di Dio, tuttavia, la nozione di un *Dieu trompeur*, sorse dall'esperienza reale dell'inganno inerente all'accettazione della nuova visione del mondo, un inganno particolarmente tormentoso data la sua inevitabile ricorrenza; infatti nessuna conoscenza circa la natura eliocentrica del nostro sistema planetario può modificare il fatto che ogni giorno il sole è visto girare attorno alla terra, sorgere e calare nelle sue sedi preordinate. Solo quando apparve che l'uomo, non fosse stato per l'accidente del telescopio, avrebbe potuto rimanere per sempre nell'inganno, le strade di Dio divennero realmente imperscrutabili; piú apprese l'uomo intorno all'universo, meno capí le intenzioni e gli scopi per i quali sarebbe stato creato. La bontà di Dio delle teodicee, quindi, è una specie di *deus ex machina*; l'inesplicabile bontà è l'unica cosa che in ultima analisi salva la realtà nella filosofia di Cartesio (la coesistenza dell'intelletto e dell'estensione, della *res cogitans* e della *res extensa*), come salva l'armonia prestabilita tra l'uomo e il mondo in Leibniz[41]. La vera trovata dell'introspezione cartesiana, e quindi la ragione per cui questa filosofia divenne tanto importante per tutto lo sviluppo spirituale e intellettuale dell'età moderna, consiste in primo luogo nel fatto che si serví dell'incubo della non-realtà come di un mezzo per sommergere tutti gli oggetti mondani nella corrente della coscienza e dei suoi processi. L'"albero

Un altro risultato attribuisce l'A. al dubbio sistematico di Cartesio, di essere preparato l'instaurazione del principio verum et factum convertuntur, di conoscere ciò che si produce

visto" trovato nella coscienza nell'introspezione non è piú l'albero dato alla vista e al tatto, un'entità in sé con una propria inalterabile configurazione. Trasformato in un oggetto di coscienza allo stesso livello di una cosa meramente ricordata o del tutto immaginaria diviene parte essenziale di questo processo, cioè della coscienza che si conosce solo come una corrente sempre in movimento. Nulla può forse meglio disporre la nostra mente all'eventuale dissoluzione della materia in energia, degli oggetti in un turbine di fenomeni atomici, di questa dissoluzione della realtà oggettiva negli stati soggettivi della mente o, piuttosto nei processi mentali soggettivi. In secondo luogo il metodo cartesiano di assicurare la realtà contro il dubbio universale (e in questo rivestí anche maggior importanza per i primi stadi dell'età moderna) corrispose esattamente alla conclusione piú immediata che si doveva trarre dalla nuova scienza fisica: se conoscere la verità come qualcosa di dato e rivelato non gli è consentito, l'uomo può almeno conoscere ciò che fa da se stesso. Questa divenne l'attitudine piú generale e piú generalmente accettata dell'età moderna, ed è questa convinzione, piuttosto che il dubbio universale, a imprimere da una generazione all'altra, da piú di trecento anni, un ritmo accelerato di scoperta e di sviluppo.

La ragione cartesiana è interamente basata "sull'assunto implicito che la mente può conoscere solo ciò che essa stessa ha prodotto e ritiene in un certo senso in se stessa"[42]. Il suo ideale piú alto dev'essere quindi la conoscenza matematica come l'intende l'età moderna, non cioè la conoscenza di forme ideali date fuori della mente ma di forme prodotte da una mente che in questo caso particolare non ha nemmeno bisogno dello stimolo — o piuttosto dell'irritazione — prodotta sui sensi da oggetti diversi dai sensi stessi. Questa teo-

(x) implicito, forse una contraddizione estrema al pensiero di Cartesio.

ria è certamente, come la chiama Whitehead, "l'effetto della ritirata del senso comune"[43]. Infatti il senso comune, quello da cui una volta tutti gli altri sensi, con le loro sensazioni intimamente private, venivano adeguati al mondo comune, proprio come la visione adattava l'uomo al mondo visibile, diventa ora una facoltà interna senza alcuna relazione mondana. Questo senso venne ancora chiamato comune solo perché per caso era comune a tutti. Ciò che ora gli uomini hanno in comune non è il mondo ma la struttura delle loro menti, quello che, a rigore, non possono avere in comune; può solo darsi che la facoltà di ragionamento sia la stessa in tutti[44]. Il fatto che, dato il problema di due piú due, tutti usciremo nella stessa risposta, quattro, è quindi il vero modello del ragionamento impostato dal senso comune.

La ragione, in Cartesio non meno che in Hobbes, diventa una "resa di conti con le conseguenze", la facoltà di dedurre e concludere, un processo cioè che l'uomo in qualsiasi momento può lasciar operare entro di sé. La mente di quest'uomo — per restare nella sfera della matematica — non considera piú "due piú due" come un'equazione in cui due parti si equilibrano in un'armonia di evidenza immediata, ma intende l'equazione come l'espressione di un processo nel quale due e due *diventano* quattro nella tendenza a generare ulteriori processi di addizione che possono condurre all'infinito. Questa facoltà l'età moderna la chiama ragionamento del senso comune; è il gioco della mente con se stessa, che si verifica quando la mente è tagliata fuori dalla realtà e "sente" solo se stessa. I risultati di questo gioco sono "verità" obbliganti perché si suppone che la mente di un uomo non differisca da quella di un altro piú della figura fisica del suo corpo. Qualsiasi differenza sarà una differenza di potenziale mentale, che può essere accertato e misu-

rato come si fa con i cavalli vapore. Qui la vecchia definizione dell'uomo come *animal rationale* acquista una terribile precisione: privati di quel senso "comune" che adegua i cinque sensi animali dell'uomo al mondo comune a tutti gli uomini, gli esseri umani non sono piú che animali capaci di ragionare, di "fare i conti con le conseguenze".

La perplessità inerente alla scoperta del punto di Archimede fu, ed è ancora, che il punto fuori della terra fu trovato da una creatura legata alla terra, che scoprí di vivere in un mondo non solo diverso ma alla rovescia nel momento stesso in cui tentò di applicare la sua visione universale del mondo alla sua propria sfera. La soluzione cartesiana di questa perplessità fu di spostare il punto di Archimede nell'uomo stesso[45], di scegliere come ultimo punto di riferimento la struttura della mente umana, che si assicura la realtà e la certezza nell'ambito del complesso di formule matematiche che sono il suo prodotto specifico. Qui la famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permette di sostituire i dati sensibili con un sistema di equazioni matematiche in cui tutti i rapporti reali sono dissolti in relazioni logiche tra simboli artificiali. È questa sostituzione che permette alla scienza moderna di realizzare il suo "compito di *produrre*" i fenomeni e gli oggetti che desidera osservare[46]. E il presupposto è che né Dio né uno spirito maligno può cambiare il fatto che due e due fanno quattro.

40. — Il pensiero e la moderna visione del mondo

Il trasferimento cartesiano del punto di Archimede nella mente dell'uomo,(x) mentre consentí all'uomo di portarlo dentro di sé ovunque andasse e lo liberò cosí d'un tratto dalla realtà data — cioè dalla condizione

(x) Dunque si tratta semplicemente di punto di Archimede, di non prima passo dalla sua [illegible] speculativo. Vuol dire che, non ostante nel nostro secolo, tale visione speculativa abbia avuto "contagiosità" alla sua origine fisica.

umana di essere un abitante della terra — non è forse stato mai tanto convincente come il dubbio universale da cui scaturiva e che aveva la funzione di dissipare[47]. Oggi, ad ogni modo, ritroviamo nelle perplessità alle quali gli scienziati, nel mezzo dei loro piú grandi trionfi, non possono sottrarsi, gli stessi incubi che hanno angustiato i filosofi dagli inizi dell'età moderna. L'incubo è presente nel fatto che un'equazione matematica, come quella di massa ed energia — originariamente destinata solo a salvare i fenomeni, a corrispondere a fatti osservabili che potevano anche essere spiegati differentemente, proprio come i sistemi tolemaico e copernicano differivano in origine solo in semplicità e armonia — in effetti si presta a spiegare una conversione molto reale della massa in energia e viceversa, cosí che la "conversione" matematica implicita in ogni equazione corrisponde alla convertibilità di fatto. Ed è presente nel fenomeno fantastico che i sistemi della matematica non euclidea furono trovati senza alcuna idea di applicabilità o anche di significato empirico prima che conseguissero una straordinaria validità nella teoria di Einstein; ed è ancora piú inquietante nella conclusione inevitabile che "la possibilità di una tale applicazione dev'essere ritenuta aperta per tutte, anche le piú remote costruzioni della matematica pura"[48]. Se dovesse esser vero che un intero universo, o piuttosto qualsiasi numero di universi completamente differenti verranno a esistere e "proveranno" qualunque schema generale la mente umana abbia costruito, allora l'uomo può certo, per un momento, esultare nella riaffermazione dell'"armonia prestabilita tra la matematica pura e la fisica"[49], tra la mente e la materia, tra l'uomo e l'universo. Ma sarà difficile respingere il sospetto che questo mondo matematicamente anticipato sia un mondo di sogno dove ogni visione sognata l'uomo produca ha il carattere della real-

tà solo fin tanto che il sogno dura. Sospetto che si rafforzerà nello scoprire che gli eventi e i casi dell'infinitamente piccolo, l'atomo, seguono le stesse leggi e andamenti dell'infinitamente grande, i sistemi planetari[50]. Il che vuol dire che se guardiamo alla natura dal punto di vista dell'astrologia otteniamo sistemi planetari, mentre se conduciamo le nostre ricerche astrologiche dal punto di vista della terra otteniamo sistemi geocentrici, terrestri.

In ogni caso, quando cerchiamo di trascendere la apparenza superando qualsiasi esperienza sensibile, per quanto aiutata da strumenti, per cogliere gli ultimi segreti dell'Essere, che riguardo alla nostra visione del mondo fisico è tanto oscura da non apparire mai e ancora cosí tremendamente potente da produrre ogni apparenza, troviamo che gli stessi schemi reggono il macrocosmo e il microcosmo, che gli strumenti ci danno gli stessi indici. Anche qui, potremmo per un momento rallegrarci di una ritrovata unità dell'universo, ma solo per ricadere in preda al sospetto che ciò che abbiamo trovato non abbia niente a che fare né col macrocosmo né col microsmo, che noi non ci occupiamo che degli schemi della nostra mente, la mente che progettò gli strumenti e dettò le proprie condizioni alla natura sottoponendola all'esperimento — che prescrisse le sue leggi alla natura, per dirla con Kant (x) per cui è come se realmente fossimo nelle mani di uno spirito maligno che si prende gioco di noi e frustra la nostra sete di conoscenza, sicché ogni volta che cerchiamo ciò che noi non siamo, incontriamo solo gli schemi della nostra mente.

Il dubbio cartesiano, la conseguenza logicamente piú plausibile e cronologicamente piú immediata della scoperta di Galileo, fu placato per secoli dall'ingegnoso spostamento del punto di Archimede nell'uomo stesso, almeno per quanto concerne la scienza naturale. Ma

(x) Kant effettivamente ebbe il merito di dare una spiegazione razionale, sul terreno aspro della "ragion pura", al "sogno" scientifico.

la matematizzazione della fisica, che fece trionfare la assoluta rinuncia dei sensi alla finalità di conoscere, ebbe nelle sue ultime fasi la conseguenza inaspettata e tuttavia comprensibile che la natura a qualsiasi questione l'uomo le ponga risponde in termini di schemi matematici ai quali nessun modello può mai essere adeguato, perché dovrebbe esser formato sulla base delle nostre esperienze sensibili[51]. A questo punto la connessione tra pensiero ed esperienza sensibile, inerente alla condizione umana, sembra prendere la sua rivincita: mentre la tecnologia dimostra la "verità" dei concetti piú astratti della scienza moderna, non dimostra niente di piú se non che l'uomo può sempre applicare i risultati della sua mente, che qualunque sia il sistema che usa per la spiegazione di fenomeni naturali sarà sempre in grado di adottarlo come principio guida per fare ed agire. Questa possibilità era latente anche negli inizi della matematica moderna, quando risultò che le verità numeriche sono pienamente traducibili in relazioni spaziali. Se, quindi, la scienza attuale nella sua perplessità punta sulle realizzazioni tecniche per "provare" che abbiamo a che fare con un "autentico ordine" dato in natura[52], è chiaro che è caduta in un circolo vizioso che può essere formulato come segue: gli scienziati formulano le loro ipotesi per combinare i loro esperimenti e poi usano questi esperimenti per verificare le loro ipotesi; è evidente che nel corso di una impresa del genere non hanno a che fare che con una natura ipotetica[53].

In altre parole, il mondo dell'esperimento sembra sempre suscettibile di diventare una realtà fatta dall'uomo, fatto questo che, mentre accresce il potere umano di fare e di agire e anche di creare un mondo, ben oltre i limiti cui le età precedenti avevano osato avvicinarsi nel sogno o nella fantasia, disgraziatamente ricaccia ancora un volta l'uomo — e questa volta con violenza maggiore che mai — nella prigione della sua

(*) ma qui si tratta di "tecnica" e perciò di non fare e agire sulle cose fisiche: se queste "rispondono", non "prefigurano" quei "concetti" hanno un fondamento oggettivo?

mente, nelle angustie degli schemi da lui stesso creati. Nel momento in cui vuole ciò che tutte le età prima di lui erano capaci di raggiungere, cioè la esperienza della realtà di ciò che egli non è, troverà che la natura e l'universo "lo sfuggono" e che un universo costruito secondo il comportamento della natura nell'esperimento e in conformità ai princípi che l'uomo può tradurre tecnicamente in una realtà operante manca di qualsiasi possibile rappresentazione. Nuovo qui non è che esistano cose di cui non possiamo formare un'immagine — "cose" del genere si son sempre conosciute, fra le quali, per esempio, l'"anima" — ma che le cose materiali che vediamo e rappresentiamo e sulle quali avevamo misurato le cose immateriali non traducibili in immagini debbano a loro volta essere "inimmaginabili". Con la scomparsa del mondo sensibilmente dato, scompare anche il mondo trascendente, e con esso la possibilità di trascendere il mondo materiale in concetti e pensieri. Non è quindi sorprendente che il nuovo universo sia non solo "praticamente inaccessibile ma nemmeno pensabile", dato che "comunque lo pensiamo, è sbagliato; non forse privo di significato come un 'cerchio triangolare', ma molto piú di un 'leone alato'"[54].

Il dubbio universale cartesiano ha raggiunto il cuore della stessa scienza fisica; infatti la fuga dell'uomo nella mente è chiusa se risulta che l'universo fisico moderno non solo è al di là di ogni rappresentazione, il che è naturale, posto che la natura e l'Essere non si rivelano ai sensi, ma è anche inconcepibile, impensabile in termini di puro ragionamento.

41. — Il capovolgimento dell'ordine tradizionale di contemplazione e azione

Forse la piú importante delle conseguenze spirituali delle scoperte dell'età moderna e, nello stesso tempo, la sola che non poteva essere evitata, perché strettamente connessa con la scoperta del punto di Archimede e con il concomitante insorgere del dubbio cartesiano, è stato il rovesciamento dell'ordine gerarchico tra la *vita contemplativa* e la *vita activa.*

Per comprendere come fossero impellenti i motivi che determinarono tale rovesciamento, prima di tutto è necessario liberarsi dal pregiudizio corrente che ascrive lo sviluppo della scienza moderna, a causa della sua applicabilità, a un desiderio pragmatistico di migliorare le condizioni della vita umana sulla terra. È un fatto storico che la tecnologia moderna trae origine non dall'evoluzione di quegli arnesi che l'uomo ha sempre inventato per il duplice scopo di agevolare la propria fatica e di costruire un mondo artificiale, ma esclusivamente da una ricerca conoscitiva assolutamente non-pratica e priva di utilità. Cosí, l'orologio, uno dei primi strumenti moderni, non fu inventato per finalità pratiche, ma esclusivamente per lo scopo altamente "teoretico" di effettuare certi esperimenti con la natura. Questa invenzione, certo, una volta che l'utilità pratica ne divenne evidente, mutò interamente il ritmo e la fisionomia della vita umana; ma dal punto di vista degli inventori ciò fu meramente accidentale. Se avessimo dovuto contare solo sui cosiddetti istinti pratici dell'uomo, non ci sarebbe mai stata una tecnologia, e sebbene oggi le invenzioni tecniche già esistenti abbiano un certo potenziale che genererà probabilmente fino a un certo punto altri progressi, è improbabile che il nostro mondo tecnicamente condizionato potrebbe sopravvivere, tanto

meno svilupparsi ulteriormente, se arrivassimo a convincerci che l'uomo è essenzialmente un essere pratico.

Comunque, l'esperienza fondamentale alla radice del rovesciamento di rapporto tra contemplazione e azione fu che la sete di conoscenza dell'uomo si placò solo dopo che egli pose la sua fiducia nell'ingegnosità delle proprie mani. Non che la verità e la conoscenza non fossero piú importanti; il fatto è che potevano essere raggiunte solo dall'"azione" e non dalla contemplazione. Fu uno strumento, il telescopio, un'opera delle mani dell'uomo, a costringere finalmente la natura, o piuttosto l'universo, a cedere i suoi segreti. Le ragioni per fidarsi del *fare* e diffidare della contemplazione o dell'osservazione divennero ancora piú forti dopo i risultati delle prime ricerche attive. Dopo la dissociazione dell'essere e dell'apparenza e la costatazione che la verità non appare, non si rivela né si dischiude all'occhio mentale di uno spettatore, sorse un'autentica necessità di stanare la verità dalle apparenze ingannevoli. Non c'era niente su cui si potesse meno contare per acquistare la conoscenza e avvicinare la verità che l'osservazione passiva o la mera contemplazione. Per essere certi occorreva accertarsi e per conoscere, fare. Una conoscenza certa poteva essere raggiunta solo a una duplice condizione: primo, che la conoscenza concernesse solo ciò che si era fatto da sé stessi — l'ideale divenne cosí la conoscenza matematica dove si ha a che fare solo con entità create dalla mente — e secondo, che la conoscenza fosse di natura tale da poter essere verificata solo dal fare.

Da allora, la verità scientifica e quella filosofica si sono disgiunte; la verità scientifica non solo non ha bisogno di essere eterna, ma nemmeno di essere comprensibile o adeguata alla ragione umana. Ci vollevo molte generazioni di scienziati prima che la mente umana prendesse il coraggio di guardare in faccia questi por-

tati della modernità. Se la natura e l'universo sono prodotti di un divino artefice, e se la mente umana è incapace di capire ciò che l'uomo non ha fatto da sé, l'uomo non deve aspettarsi di apprendere qualcosa di comprensibile attorno alla natura. Può riuscire, con l'ingegno, a scoprire e anche a imitare l'andamento dei processi naturali, senza però che quest'andamento abbia un senso per lui; non v'è alcun motivo che esso sia intelligibile. Sta di fatto che nessuna rivelazione divina soprarazionale e nessuna astruseria filosofica ha mai offeso la ragione umana cosí sfacciatamente come certi risultati della scienza moderna. Ha certo ragione Whitehead di dire che "solo il cielo sa quale apparente nonsenso non potrà domani essere dimostrato vero"[55].

Ma la svolta che si verificò nel diciassettesimo secolo fu piú radicale di quanto non dica un semplice rovesciamento dell'ordine tradizionalmente stabilito tra il contemplare e il fare. Il rovesciamento, a rigore, riguardò solo la relazione tra pensiero e fare, mentre la contemplazione, nel senso originale di mirare la verità, fu completamente eliminata. Infatti il pensiero e la contemplazione non si identificano. Tradizionalmente il pensiero era concepito come la via piú diretta e importante che conduceva alla contemplazione della verità. Da Platone in poi, e probabilmente da Socrate, il pensiero fu inteso come il dialogo interno di ciascuno con se stesso (ἐμὲ ἐμαυτῷ, per richiamare il termine corrente nei dialoghi platonici), e sebbene questo dialogo sia privo di qualsiasi manifestazione esteriore e richieda anche una piú o meno completa cessazione delle altre attività, esso di per se stesso costituisce uno stato altamente attivo. La sua inattività esterna è chiaramente distinta dalla passività, dalla inerzia completa, in cui la verità finalmente si rivela all'uomo. Nel definire la filosofia l'ancella della teologia, la scolastica medievale avrebbe potuto benissimo richiamarsi agli stessi Platone e Aristo-

tele; entrambi, se pur in un contesto molto diverso, avevano considerato il processo dialogico del pensiero come modo di preparare l'anima e condurre la mente ad una contemplazione della verità al di là del pensiero e del discorso — una verità che è ἄρρητον, impossibile da comunicarsi in parole, per Platone[56], o al di là del discorso, per Aristotele[57].

Il rovesciamento dell'età moderna non è consistito quindi in un sollevamento del fare al rango della contemplazione, come se a un certo punto il fare, attingendo lo stato piú alto di cui l'essere umano è capace, fosse diventato il significato finale per cui la contemplazione doveva essere praticata, proprio come, fino allora, tutte le attività della *vita activa* erano state giudicate secondo il grado in cui rendevano possibile la *vita contemplativa.* Il rovesciamento riguardò il pensiero, che da allora fu subordinato all'azione come era stato *ancilla theologiae*, subordinato alla contemplazione della verità divina nella filosofia medievale e della verità dell'essere nella filosofia antica. La contemplazione stessa divenne del tutto priva di significato.

La radicalità di questo rovesciamento è un poco oscurata da un rovesciamento di diverso genere, con cui viene frequentemente identificato e che, da Platone in poi, ha dominato la storia del pensiero occidentale. Chiunque legga l'allegoria della Caverna nella *Repubblica* di Platone alla luce della storia greca si renderà subito conto che la περιαγωγή, (volgersi ad altro) che Platone vuole dal filosofo, consiste in pratica in un rovesciamento dell'ordine del mondo omerico. Non la vita dopo la morte, come nell'Ade di Omero, ma la vita ordinaria sulla terra, è localizzata in una "caverna", in un mondo sotterraneo; non è l'anima l'ombra del corpo, ma il corpo l'ombra dell'anima; e il movimento privo di sensibilità, attribuito da Omero all'esistenza senza vita dell'anima dopo la morte, è attribuito all'affaccendarsi in-

sensibile degli uomini che non lasciano la caverna dell'esistenza umana per mirare le idee eterne visibili nel cielo[58].

In questo contesto ci interessa solo il fatto che la tradizione di pensiero platonica, sia filosofica che politica, prese le mosse da un rovesciamento, e che questo rovesciamento originario predeterminò in larga misura i canali di pensiero in cui cadde quasi automaticamente la filosofia occidentale quando non fu animata da un grande e originale impeto filosofico. Sta di fatto che la filosofia accademica è stata sempre dominata dagli infiniti rovesciamenti di idealismo e materialismo, trascendentalismo e immanentismo, realismo e nominalismo, edonismo e ascetismo e cosí via. Ciò che importa qui è la reversibilità di tutti questi sistemi, che li si possa cioè volgere da un lato o dall'altro in qualsiasi momento della storia senza che per questo rovesciamento siano necessari eventi storici o mutamenti negli elementi strutturali in gioco. I concetti rimangono gli stessi, comunque vengano collocati nei vari ordini sistematici. Una volta che Platone riuscí a rendere reversibili questi elementi strutturali e concetti, i capovolgimenti nel corso della storia intellettuale non richiesero piú altro che una esperienza puramente intellettuale, un'esperienza entro la cornice dello stesso pensiero concettuale. Questi rovesciamenti cominciarono già con le scuole filosofiche della tarda antichità e sono rimasti parte della tradizione occidentale. È ancora la stessa tradizione, lo stesso gioco intellettuale con antitesi accoppiate che governa, in una certa misura, i famosi rovesciamenti moderni delle gerarchie spirituali, come il capovolgimento di Marx della dialettica hegeliana o la rivalutazione di Nietzsche del sensibile e del naturale contro il soprasensibile e il soprannaturale.

Il capovolgimento di cui ci occupiamo in questa sede, conseguenza spirituale delle scoperte di Galileo,

(x) Questo, per una ottima critica di Marx, è più grave della critica precedentemente formulata: paragonare il "capovolgimento" compiuto da Marx al "gioco intellettuale" che la "ideologia" vorrebbe operare!

La rivoluzione soggettivistica non è una delle solite "correzioni di tiro" o cambiamenti di orizzonte entro tradizioni delle filosofie: è una vera rivoluzione.

sebbene sia stato frequentemente interpretato in termini di rovesciamento tradizionali e quindi come parte integrale della storia delle idee occidentali, è di natura completamente diversa. La convinzione che la verità oggettiva non è data all'uomo, ma che egli può sapere solo ciò che fa lui stesso, non è conseguenza dello scetticismo ma è una scoperta dimostrabile, e quindi non conduce alla rassegnazione ma o a una raddoppiata attività o alla disperazione. La perdita del mondo della filosofia moderna, la cui introspezione scoprí la coscienza come il senso interno col quale si sentono i propri sensi e trovò che era la sola garanzia di realtà, è differente non solo per grado dall'antico sospetto dei filosofi verso il mondo e verso gli altri coi quali lo dividevano; il filosofo non si volge piú dal mondo della caducità ingannevole a un altro di verità eterna, ma si distoglie da entrambi e si ritira in se stesso. Ciò che scopre nella regione interiore è, di nuovo, non un'immagine la cui permanenza possa essere mirata e contemplata, ma, al contrario, il movimento costante delle percezioni sensibili e l'attività non meno costantemente in movimento del pensiero. Dal diciassettesimo secolo, la filosofia ha prodotto i risultati migliori e meno discussi quando ha investigato, mediante un supremo sforzo di auto-inspezione, i processi dei sensi e della mente. Sotto questo aspetto la filosofia moderna è certo soprattutto teoria della conoscenza e psicologia, e nei pochi casi in cui le potenzialità del metodo di introspezione cartesiano furono realizzate pienamente da uomini come Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, si è tentati di dire che i filosofi hanno condotto esperimenti con sé stessi non meno radicali e forse anche piú impavidamente che gli scienziati con la natura.

vi rende Husserl

Se possiamo ammirare il coraggio e rispettare lo straordinario ingegno di filosofi dell'età moderna, non possiamo negare che la loro influenza e importanza è

il "manuale di filosofi" pagina uno.

la filosofia, dopo Cartesio, sembrò relegata a un secondo posto, soddisfatta di fare da interprete a posteriori alle scoperte della scienza; la "contemplazione" dice l'A., cede all'"azione". (Questa visione potrebbe essere un ultimo riflesso dell'attivismo romantico).

diminuita come non mai. Non è stato nel pensiero medievale, ma in quello moderno che la filosofia è venuta a giocare un ruolo di secondo e anche terzo violino. Dopo che Cartesio ebbe basato la propria filosofia sulle scoperte di Galileo, la filosofia sembrò condannata a star sempre un gradino al di sotto della scienza e le sempre piú straordinarie scoperte scientifiche di cui si è strenuamente sforzata di scoprire *ex post facto* i princípi e di comporli in qualche interpretazione generale della natura della conoscenza umana. Cosí della filosofia non ebbero alcun bisogno gli scienziati che — fino ai giorni nostri almeno — credettero di non saper che farsene di un'ancella, di una filosofia che "portasse la torcia davanti alla sua graziosa signora" (Kant). I filosofi diventarono epistemologi, indaffarati attorno a una teoria universale della scienza che non occorreva agli scienziati, o, come li voleva Hegel, organi dello *Zeitgeist*, le bocche in cui gli umori generali del tempo erano espressi con chiarezza concettuale. In entrambi i casi, sia che guardassero alla natura o alla storia, essi cercarono di capire ciò che si svolgeva senza di loro e di adeguarvisi. È evidente che la filosofia ha sofferto piú di qualsiasi altro campo di applicazione umana della modernità; ed è difficile dire se ha sofferto piú dell'assurgere quasi automatico dell'attività a una dignità inaspettata e mai vista o della perdita della verità tradizionale, cioè del concetto di verità sotteso all'intera nostra tradizione.

42. — *Il capovolgimento entro la* vita activa *e la vittoria dell'*homo faber

Prime fra le attività della *vita activa* ad assurgere alla posizione ~~prima~~ occupata dalla contemplazione, furono le attività del fare e del fabbricare — le prerogative

in tempo

Questa è una idea fissa della A.: le quali osservazioni che il telescopio non fu un "arnese" e Galileo non fu un artigiano e Homo Faber; il telescopio fu la materializzazione di una vocazione di ricerca, fu il prodotto diretto della scienza, non un mero ritrovato di un abile tecnico, ecc.

dell'*homo faber*. Il che era abbastanza naturale, dato che era stato uno strumento, e quindi l'uomo nella sua veste di creatore di strumenti, a condurre alla rivoluzione moderna. Da allora in poi, ogni progresso scientifico è stato connesso allo sviluppo di arnesi e strumenti sempre piú perfezionati. Mentre, per esempio, gli esperimenti di Galileo con la caduta di corpi pesanti si sarebbero potuti fare in qualsiasi momento della storia se solo gli uomini fossero stati inclini a cercare la verità attraverso esperimenti, l'esperimento di Michelson con l'interferometro alla fine del diciannovesimo secolo non si affidava semplicemente al suo "genio sperimentale" ma "richiedeva il generale avanzamento della tecnologia", e quindi "non avrebbe potuto esser fatto prima"[59]. (x)

Non fu solo l'ausilio di strumenti e quindi l'aiuto che l'uomo ottenne dall'*homo faber* nella ricerca della conoscenza a far emergere queste attività dall'umile posto che occupavano nella gerarchia delle capacità umane. Ancor piú decisivo fu l'elemento del fare e del fabbricare presente nell'esperimento stesso, che produce i propri fenomeni di osservazione e quindi trae origine dalle capacità produttive dell'uomo. L'uso dell'esperimento a fini conoscitivi fu già la conseguenza della convinzione che si può conoscere solo ciò che si fa, poiché questa convinzione significava che si può penetrare ciò che non si è fatto solo raffigurando e imitando i processi di formazione di ciò che si vuol conoscere. La tanto discussa svolta nella storia della scienza dalle vecchie questioni del "che cosa" o del "perché" qualcosa è, alla nuova questione di "come" è venuta in essere, è una diretta conseguenza di questa convinzione, e la risposta può essere trovata solo nell'esperimento. L'esperimento ripete i processi naturali come se l'uomo fosse occupato a fare oggetti di natura, e sebbene ai primi stadi dell'età moderna nessuno scienziato

(x) Ma la scienza cosa l'arte trova sempre, o quasi "erede" le tecniche che le occorrono. Non dimentichiamo che gli esperimenti Mersenne, Roberval, ecc, si debbano alla sospetta dell'analisi o dell'indole sintetica.

responsabile si sarebbe sognato di immaginare fino a che punto l'uomo è realmente capace di "fare" la natura, lo scienziato si accostò alla natura dal punto di vista dell'Uno che la fece, e non per ragioni pratiche di applicabilità tecnica ma esclusivamente per la ragione "teoretica" che la certezza nella conoscenza non si poteva ottenere altrimenti: "datemi la materia e vi costruirò un mondo, cioè datemi la materia e vi mostrerò come da essa si è sviluppato un mondo"[60]. Queste parole di Kant mostrano *in nuce* il moderno miscuglio di fare e conoscere e d'allora in poi ci son voluti alcuni secoli di conoscenza dei modi del fare, come tirocinio per preparare l'uomo moderno a fare ciò che vuole conoscere.

Produttività e creatività, che dovevano diventare gli ideali piú alti e persino gli idoli dell'età moderna nei suoi stadi iniziali, sono caratteri inerenti all'*homo faber*, all'uomo come costruttore e fabbricante. Tuttavia c'è un altro elemento significativo degno di nota nella versione moderna di queste facoltà. La svolta dal "perché" e dal "che cosa" al "come" implica che i veri oggetti della conoscenza non possono piú essere cose e movimenti esterni ma devono essere processi, e che quindi l'oggetto della scienza non è piú la natura o l'universo ma la storia, la vicenda della formazione della natura, della vita, dell'universo. Molto prima che l'età moderna sviluppasse la sua eccezionale coscienza storica e che il concetto di storia divenisse dominante nella filosofia moderna, le scienze naturali si erano sviluppate in discipline storiche, finché nel diciannovesimo secolo esse aggiunsero alle piú vecchie discipline della fisica e della chimica, della zoologia e della botanica, le nuove scienze naturali della geologia, o storia della terra, della biologia o storia della vita, dell'antropologia o storia della vita umana e, in generale, della storia naturale. In tutti que-

v. n. 61, p. 400: al concetto di "processo" nella scienza, si congiunge l'idea che questa non studia le cose, ma gli eventi (fisici).

sti casi, lo sviluppo, il concetto chiave delle scienze storiche, divenne anche il concetto centrale delle scienze fisiche. La natura, potendo esser conosciuta solo in processi che l'ingegno umano, l'ingegnosità dell'*homo faber*, riusciva a ripetere e rifare nell'esperimento, divenne un processo[61]; e tutte le cose naturali particolari derivarono il loro significato solamente dalle loro funzioni nel processo generale. Al posto del concetto di Essere troviamo ora il concetto di Processo. E mentre è nella natura dell'Essere di apparire e rivelarsi, è nella natura del processo di rimanere invisibile, di essere qualcosa di cui si può solo dedurre l'esistenza dalla presenza di certi fenomeni. Questo processo fu originariamente il processo di fabbricazione che "scompare nel prodotto", ed era basato sull'esperienza dell'*homo faber*, il quale sapeva che un processo di produzione necessariamente precede l'esistenza di qualsiasi oggetto.

di scientifiche

Tuttavia mentre questa insistenza sul processo del fare o l'insistenza nel considerare ogni cosa come risultato di un processo di fabbricazione è caratteristica dell'*homo faber* e della sua sfera di esperienza, l'accento esclusivo che l'età moderna pose su questo punto a discapito di qualsiasi interesse per la cosa, per gli stessi prodotti, è completamente nuovo e trascende realmente la mentalità dell'uomo come creatore di arnesi e fabbricatore, per il quale, invece, il processo di produzione era semplicemente mezzo per un fine. Dal punto di vista dell'*homo faber*, è come se il mezzo, il processo di produzione o di sviluppo, fosse piú importante del fine, del prodotto finito. La ragione di questo spostamento d'accento è evidente: il fare dello scienziato serviva a conoscere, non a produrre cose, e il prodotto era un semplice derivato, un effetto secondario. Anche oggi tutti i veri scienziati converranno che l'applicabilità tecnica di ciò che stanno facendo è un mero prodotto collaterale del loro sforzo.

Il pieno significato di questo capovolgimento di mezzi e fini rimase latente finché predominò la visione meccanicistica del mondo, la visione del mondo dell'*homo faber* per eccellenza. Questa visione trovò la sua teoria piú plausibile nella famosa analogia del rapporto tra la natura e Dio col rapporto tra l'orologio e l'orologiaio. Il punto, per noi, non è tanto che l'idea che il diciannovesimo secolo si faceva di Dio era evidentemente modellata sull'immagine dell'*homo faber*, quanto che in questo caso il carattere processuale della natura era ancora limitato. Sebbene tutte le particolari cose naturali fossero già state immerse nel processo da cui erano derivate, la natura come un tutto non era ancora un processo ma il piú o meno stabile prodotto finito di un artefice divino. L'immagine dell'orologio e dell'orologiaio è cosí pregnante proprio perché contiene sia la nozione di un carattere processuale della natura nell'immagine dei movimenti dell'orologio che la nozione del suo ancora intatto carattere di oggetto nell'immagine dell'orologio stesso e del suo artefice.

È importante a questo punto ricordare che il sospetto squisitamente moderno verso le facoltà umane recettive della verità, la sfiducia nel dato, e quindi la nuova confidenza nel fare e nell'introspezione ispirata dalla speranza che nella coscienza umana ci fosse un dominio dove conoscere e produrre coincidessero, non scaturirono direttamente dalla scoperta del punto di Archimede fuori della terra, nell'universo. Furono piuttosto le necessarie conseguenze di questa scoperta per lo scopritore stesso, in quanto egli era e rimaneva una creatura terrestre. Questa stretta parentela della mentalità moderna con la riflessione scientifica implica naturalmente che la vittoria dell'*homo faber* non poteva rimanere ristretta all'impiego di nuovi metodi nelle scienze naturali, l'esperimento e la matematizzazione della ricerca scientifica. Una delle conseguenze piú plau-

GB. Vico Lo storicismo filosofico nasce, non da fiducia nella grandezza umana, bensì da "disperazione nella ragione". Discutibile.

sibili tratte dal dubbio cartesiano fu l'abbandono del tentativo di capire la natura e generalmente di conoscere cose non prodotte dall'uomo, e il volgersi invece esclusivamente alle cose che dovevano la loro esistenza all'uomo. Questo genere d'argomentazioni, in pratica, indusse Vico a spostare la sua attenzione dalla scienza naturale alla storia, che pensava fosse la sola sfera di cui l'uomo potesse ottenere qualche conoscenza proprio per il fatto che in essa aveva a che fare solo con prodotti dell'attività umana[62]. La scoperta moderna della storia e della coscienza storica dovette uno dei suoi maggiori impulsi non a un nuovo entusiasmo per la grandezza dell'uomo, per le sue imprese e le sue sofferenze, né alla credenza che il significato dell'esistenza umana si trovi nella storia del genere umano, ma alla disperazione della ragione umana, che sembrò adeguata solo se posta di fronte a oggetti fatti dall'uomo.

Anteriori alla moderna scoperta della storia, ma animati dai medesimi impulsi, sono i tentativi del diciassettesimo secolo di formulare nuove filosofie politiche o, piuttosto, di inventare i mezzi e gli strumenti per "fare un animale artificiale... si chiami Commonwealth, o Stato"[63]. Con Hobbes e con Cartesio "primo motore fu il dubbio"[64], e il metodo scelto per stabilire l'"arte dell'uomo", mediante la quale egli farebbe e governerebbe il proprio mondo come "Dio fa e governa il mondo" attraverso l'arte della natura, è pure introspezione, un "leggere in se stesso", dato che questa lettura gli mostrerà "la somiglianza dei pensieri e delle passioni di un uomo coi pensieri e le passioni di un altro". E ancora una volta le regole e i criteri per costruire e giudicare questa che è la piú umana delle "opere d'arte"[65] umane non si trovano fuori dagli uomini, non sono qualcosa che gli uomini hanno in comune in una realtà mondana percepita dai sensi o dalla mente. Sono, piuttosto, racchiusi nella interiorità dell'uomo, solo aperti all'intro-

(*) Cornell: "commonwealth = repubblica, stato"

spezione, cosí che la loro validità riposa sull'assunto che "non ... gli oggetti delle passioni" ma le passioni stesse sono le medesime in ogni campione della specie umana. E ancora una volta troviamo l'immagine dell'orologio, applicata questa volta al corpo umano e usata poi per i moti delle passioni. L'istituzione del Commonwealth, la creazione umana di "un uomo artificiale", equivale alla costruzione di un "automa mosso da molle e rotelle come un orologio".

In altre parole, il processo che, come vedremo, invase le scienze naturali con l'esperimento, col tentativo di imitare in condizioni artificiali il "fare" attraverso il quale una cosa naturale si forma, serve altrettanto bene o anche meglio come principio del fare nel dominio delle cose umane. Infatti qui i processi della vita interiore, intrecciati nelle passioni mediante l'introspezione, possono diventare i criteri e le regole per la creazione della vita "automatica" di quell'"uomo artificiale" che è "il grande Leviathan". I risultati ottenuti dall'introspezione, il solo metodo atto a liberare una certa conoscenza, sono della natura dei movimenti: solo gli oggetti dei sensi rimangono come sono e subiscono, precedono e seguono l'atto della sensazione; solo gli oggetti delle passioni sono permanenti e fissi fintanto che non sono raggiunti e divorati da qualche desiderio appassionato; solo gli oggetti del pensiero, ma non il pensiero stesso, sono al di là del moto e della corruzione. I processi, quindi, e non le idee, i modelli e le forme delle cose che devono essere, diventano la guida del fare e del fabbricare dell'*homo faber* nell'età moderna.

Il tentativo di Hobbes di introdurre i nuovi concetti del fare e del calcolare nella filosofia politica — o, piuttosto, il suo tentativo di applicare le attitudini da poco scoperte nel fare al dominio delle cose umane — fu della maggior importanza; il razionalismo moderno com'è correntemente noto, col suo asserito antagonismo

di ragione e passione, non ha mai trovato un rappresentante piú chiaro e alieno da compromessi. Tuttavia fu proprio nel dominio delle cose umane che una nuova filosofia mostrò la corda perché per sua natura non poteva capire la realtà e nemmeno crederci. L'idea che solo ciò che sto facendo è reale — perfettamente vera e legittima nel dominio della fabbricazione — è definitivamente smentita dal corso effettivo degli eventi, dove nulla accade piú spesso di ciò che è assolutamente inaspettato. Agire nella forma del fare, ragionare nella forma del "calcolare le conseguenze", significa eliminare l'inaspettato, l'evento stesso, dato che sarebbe irragionevole e irrazionale aspettare ciò che non è che un'"infinita improbabilità". Dato però che l'evento costituisce il vero tessuto della realtà entro il dominio delle cose umane, dove "ciò che è affatto improbabile accade regolarmente", è irrealistico non tenerne conto, non tener conto cioè di qualcosa di incalcolabile. La filosofia politica dell'età moderna, il cui piú grande rappresentante è ancora Hobbes, inciampa sullo scoglio di un razionalismo moderno irreale e di un realismo moderno irrazionale — che è solo un altro modo di dire che la realtà e la ragione umana hanno sciolto l'alleanza. La gigantesca impresa di Hegel di riconciliare lo spirito con la realtà (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), riconciliazione che è il piú profondo obiettivo di tutte le moderne teorie della storia, poggiò sulla convinzione che la ragione umana affondava sullo scoglio della verità.

Il fatto che la moderna alienazione del mondo fu abbastanza radicale da estendersi anche alle piú mondane delle attività umane, all'"opera" e alla reificazione, al fare le cose e al costruire un mondo, distingue piú nettamente gli atteggiamenti e le valutazioni moderni da quelli della tradizione di quanto non starebbe a indicare un semplice rovesciamento di contemplazione e azione, di pensare e fare. La rottura con la contemplazione fu

consumata non con l'elevazione dell'uomo-artefice alla posizione prima occupata dall'uomo contemplatore, ma con l'introduzione del concetto di processo nel fare. In confronto a questo, il clamoroso rimaneggiamento dell'ordine gerarchico entro la *vita activa*, dove la fabbricazione venne a occupare un rango prima tenuto dall'azione politica, è di minore importanza. Abbiamo visto che in effetti questa gerarchia, anche se non espressamente, era già stata respinta, fin dagli inizi della filosofia politica, dal profondo sospetto dei filosofi verso la politica in generale e l'azione in particolare.

La faccenda è un po' confusa perché la filosofia politica greca segue ancora l'ordine fissato dalla πόλις, anche quando si volge contro di essa; ma nei loro scritti strettamente filosofici (ai quali, naturalmente, ci si deve rivolgere se si vuol conoscere il loro piú interno pensiero), sia Platone che Aristotele tendono a invertire la relazione tra l'*opera* e il *labor* a favore della prima. Cosí Aristotele, in una disamina dei differenti tipi di conoscenza nella sua *Metafisica*, pone la διάνοια e l'ἐπιστήμη πρακτική visione pratica e scienza politica, al punto piú basso del suo ordine, e al di sopra pone la scienza della fabbricazione, ἐπιστήμη ποιητική, che, precedendola immediatamente, conduce alla θεωρία, la contemplazione della verità[66]. E la ragione di questa predilezione filosofica non dipende affatto dal sospetto dell'azione, di ispirazione politica, che abbiamo ricordato prima, ma dalla circostanza, filosoficamente ben piú significativa, che contemplazione e fabbricazione (θεωρία e ποίησις) abbiano un'intima affinità e non stiano fra di loro nella stessa opposizione inequivoca di contemplazione e azione. Il punto decisivo di somiglianza, almeno nella filosofia greca, stava nel fatto che la contemplazione, il mirare qualcosa, era considerato anche un elemento inerente alla fabbricazione, in quanto l'opera dell'artigiano era guidata dall'"idea", dal modello da lui contempla-

un elemento "lonolotrico" del pensiero greco (cf. pag. seg.)

to, prima che il processo di fabbricazione avesse inizio e dopo che era terminato; prima per avere indicazioni su cosa fare, poi per poter giudicare il prodotto finito.

Storicamente, la fonte di questa contemplazione, che troviamo per la prima volta descritta nella scuola socratica, è almeno duplice. Da una parte, sta in evidente e coerente connessione con la famosa affermazione di Platone, citata da Aristotele, che lo θαυμάζειν, l'allibito stupore di fronte al miracolo dell'Essere, sia l'inizio di ogni filosofia[67]. Mi sembra molto probabile che questa affermazione di Platone sia il risultato immediato di un'esperienza, forse la piú straordinaria, che Socrate offrí ai suoi discepoli: l'assorbimento in cui cadeva di tanto in tanto all'improvviso, sotto il dominio dei suoi pensieri, che lo prendevano tanto da tenerlo per molte ore in una perfetta immobilità. Appare non meno plausibile che questo allibito stupore debba essere essenzialmente muto, che cioè il suo effettivo contenuto sia intraducibile in parole. Questo spiegherebbe almeno perché Platone e Aristotele, che consideravano lo θαυμάζειν l'inizio della filosofia, convenissero anche — a dispetto di tanti e cosí decisivi disaccordi — che uno stato di incomunicabilità, lo stato essenzialmente incomunicabile della contemplazione, era la fine della filosofia. Θεωρία, in effetti, è solo un'altra parola per θαυμάζειν; la contemplazione della verità alla quale arriva infine il filosofo è la meraviglia muta, filosoficamente purificata, da cui aveva cominciato.

C'è, però, un altro lato della questione, che si rivela al suo livello piú articolato nella dottrina platonica delle idee, nel suo contenuto come nella terminologia e negli esempi. Questi attingono alle esperienze dell'artigiano, che vede col suo occhio interiore la forma del modello secondo cui fabbrica l'oggetto. Per Platone, questo modello, che l'artigiano può solo imitare ma non creare, non è un prodotto della mente umana, ma le è dato.

Come tale possiede un grado di permanenza e di eccellenza che non si realizza, ma al contrario si guasta nella sua materializzazione attraverso l'opera di mani umane. L'opera rende corruttibile e distrugge l'eccellenza di ciò che rimaneva eterno fin tanto che era oggetto di mera contemplazione. Quindi, il giusto atteggiamento verso i modelli che guidano l'opera e la fabbricazione, verso le idee platoniche cioè, è di lasciarle come sono e come appaiono all'occhio interiore della mente. Solo quando l'uomo rinunci alla sua capacità di operare e non faccia nulla, può mirarli e cosí partecipare della loro eternità. La contemplazione, da questo punto di vista, è affatto diversa dallo stato di rapita meraviglia con cui l'uomo risponde al miracolo dell'Essere nella sua totalità. Essa è e rimane parte integrante di un processo di fabbricazione, anche se si è staccata da ogni opera e da ogni fare; consiste sempre infatti nella contemplazione del modello, ma non piú come guida a un fare, bensí prolungata e goduta per se stessa.

Nella tradizione della filosofia è questo secondo tipo di contemplazione che divenne predominante. Quindi l'immobilità, che nello stato della muta meraviglia non era che un risultato accidentale dell'assorbimento, diventa ora la condizione e quindi la caratteristica saliente della *vita contemplativa*. Non è attraverso la meraviglia, che vince l'uomo e lo mette nell'immobilità, ma attraverso la cessazione consapevole dell'attività, dell'attività del fare, che si raggiunge lo stato contemplativo. Se si leggono le fonti medievali sulle gioie e le delizie della contemplazione, si coglie come i filosofi volessero assicurarsi che l'*homo faber* rispondesse al richiamo e arrestasse il movimento delle sue braccia, finalmente comprendendo che il suo piú grande desiderio, il desiderio di permanenza e immortalità, non si realizza con le gesta, ma solo intuendo che il bello e l'eterno non possono essere fatti. Nella filosofia di Platone, la meraviglia

muta, inizio e fine della filosofia, insieme con l'amore del filosofo per l'eterno e il desiderio dell'artefice di permanenza e immortalità, si permeano a vicenda finché non son piú quasi distinguibili. Tuttavia il fatto incontenstabile che la meraviglia senza parole dei filosofi risultava un'esperienza riservata ai pochi, mentre lo sguardo contemplativo dell'artigiano era possibile a molti, esercitava il suo peso in favore di una contemplazione derivata soprattutto dalle esperienze dell'*homo faber*. Questo peso si esercitava già in Platone, che trasse i suoi esempi dal dominio del fare perché erano piú vicini a un'esperienza umana piú generale, e ancor piú là dove una forma di contemplazione e meditazione era richiesta a tutti, come nella Cristianità medievale.

Cosí non furono primariamente il filosofo e la muta meraviglia filosofica a modellare il concetto e la pratica di contemplazione e la *vita contemplativa*, ma piuttosto l'*homo faber* travestito; fu l'uomo artefice e fabbricante, il cui compito è di fare violenza alla natura per costruirsi una sede permanente che si persuase a rinunciare alla violenza insieme con ogni attività, a lasciare le cose come sono, e a trovare la propria casa nelle ragioni contemplative dell'imperituro e dell'eterno. L'*homo faber* poteva essere convinto a questo mutamento nel proprio atteggiamento perché conosceva la contemplazione e qualcuna delle sue delizie per esperienza propria; non gli era necessario cambiare completamente mentalità, mediante una vera περιαγωγή, un radicale voltafaccia. Non aveva che da lasciar cadere le braccia e prolungare indefinitamente l'atto di mirare l'εἶδος, la forma eterna e il modello che prima voleva imitare e la cui bellezza ed eccellenza sapeva ora di poter solo guastare con qualsiasi tentativo di reificazione.

Se, quindi, l'opposizione moderna alla priorità della contemplazione sopra ogni altro genere di attività non avesse fatto altro che capovolgere l'ordine stabilito tra

il fare e il mirare, sarebbe ancora rimasta nella cornice tradizionale. Questa cornice fu forzata, però, quando nella comprensione della fabbricazione stessa l'accento si spostò interamente dal prodotto e dal modello guida permanente al processo di fabbricazione, dalla questione di che cosa è una cosa e di che specie di cosa si dovesse produrre alla questione di come e attraverso quali mezzi e processi doveva essere fatta e riprodotta. Infatti ciò comportò sia la perdita della fiducia nella contemplazione come organo di verità, sia la decadenza dalla sua posizione nella *vita activa* stessa e quindi nel raggio della ordinaria esperienza umana.

43. — *La disfatta dell'*homo faber *e il principio di soddisfazione*

Se si considerano solo gli eventi che introdussero l'età moderna e si riflette esclusivamente sulle conseguenze immediate delle scoperte di Galileo, che devono aver colpito i grandi ingegni del diciassettesimo secolo con la forza imperiosa della verità immediata, il rovesciamento del rapporto di contemplazione e fabbricazione, o piuttosto l'eliminazione della contemplazione dal rango delle facoltà umane significative, è una conseguenza quasi ovvia. Sembra egualmente normale che questo rovesciamento abbia elevato l'*homo faber*, artefice e fabbricante, piuttosto che l'uomo attore o l'uomo come *animal laborans*, al piú alto rango delle possibilità umane.

E, certo, fra le caratteristiche salienti dell'età moderna, dai suoi inizi ai nostri giorni troviamo le attitudini tipiche dell'*homo faber*: la sua strumentalizzazione del mondo, la sua fiducia negli arnesi e nella produttività del costruttore di oggetti artificiali, nella portata onnicomprensiva della categoria mezzi-fine, la sua convin-

il "principio di utilità" sarebbe tipico dell'homo faber.

zione che ogni problema può essere risolto e ogni motivazione umana ridotta al principio dell'utilità; la sua sovranità, che considera tutto ciò che le è dato come materia prima e vede la natura come "un immenso tessuto da cui possiamo tagliare ciò che vogliamo e ricucirlo come ci piace"[68]; la sua equazione dell'intelligenza con l'ingegnosità, il suo disprezzo cioè per ogni pensiero che non possa essere considerato "il primo passo... per la fabbricazione di oggetti artificiali, particolarmente di arnesi per fare arnesi, e per variare la loro fabbricazione indefinitamente"[69]; finalmente, la sua identificazione acritica della fabbricazione con l'azione.

Ci condurrebbe troppo lontano seguire le ramificazioni di questa mentalità, e non è necessario, perché sono facilmente scopribili nelle scienze naturali, dove lo sforzo puramente teorico scaturisce dal desiderio di creare l'ordine del "mero disordine", della "selvaggia varietà della natura"[70], dove quindi la predilezione dell'*homo faber* per schemi di cose da produrre sostituisce le vecchie nozioni di armonia e semplicità. La stessa mentalità si ritrova nell'economia classica, il cui piú alto metro è la produttività e il cui pregiudizio contro le attività non-produttive è cosí forte che anche Marx poté giustificare la sua perorazione della giustizia per i lavoratori solo presentando le attività lavorative non-produttive in termini di opera e fabbricazione. Maggiormente articolata, naturalmente essa si presenta nelle tendenze pragmatistiche della filosofia moderna, che sono caratterizzate non solo dall'alienazione cartesiana del mondo, ma anche dall'umanità con cui la filosofia inglese dal diciassettesimo secolo in avanti e la filosofia francese nel diciottesimo secolo adottarono il principio dell'utilità come chiave per aprire tutte le porte alla spiegazione della motivazione e del comportamento umani. Generalmente parlando, l'antica convinzione dell'*homo faber*, che "l'uomo è la misura di tutte le cose"

progredí al rango di luogo comune universalmente accettato.

Ciò che richiede una spiegazione non è la valutazione moderna dell'*homo faber*, ma il fatto che questa valutazione sia stata cosí rapidamente seguita dall'elevazione del lavoro alla piú elevata posizione nell'ordine gerarchico della *vita activa*. Questo secondo rovesciamento della gerarchia entro la *vita activa* si produsse piú gradualmente e meno drammaticamente del capovolgimento della contemplazione e dell'azione in generale come di quello dell'azione e della fabbricazione in particolare. L'elevazione del lavoro fu preceduta da certe deviazioni e variazioni della mentalità tradizionale dell'*homo faber* che furono caratteristiche dell'età moderna e che, certo, sorsero quasi automaticamente dalla natura stessa degli eventi che la provocarono. Ciò che cambiò la mentalità dell'*homo faber* fu la posizione centrale del concetto di processo della modernità. Per quanto concerneva l'*homo faber*, lo spostamento moderno dell'accento dal "che cosa" al "come", della cosa stessa al suo processo di fabbricazione, non fu per niente una pura benedizione. Esso privò l'uomo artefice e costruttore di quei metri e misure fissi e permanenti che, prima dell'età moderna, gli erano sempre serviti da guide nel suo fare e da criteri nel suo giudizio. Non è solo e forse nemmeno principalmente lo sviluppo della società commerciale che, con la vittoria trionfale del valore di scambio sul valore d'uso, introdusse prima il principio della interscambiabilità, poi la relativizzazione, e finalmente la svalutazione di tutti i valori. Infatti la mentalità dell'uomo moderno, come fu determinata dallo sviluppo della scienza moderna e dallo spiegamento concomitante della filosofia moderna, cosí subí una svolta non meno decisiva quando l'uomo cominciò a considerarsi parte integrante dei due processi super-umani e onnicomprensivi della natura e della storia, entrambi i quali

sembravano condannati a un progresso infinito senza mai raggiungere alcun τέλος inerente o avvicinarsi ad alcuna idea preordinata.

L'*homo faber*, in altre parole, come uscí dalla grande rivoluzione della modernità, benché dovesse acquistare un grado mai sognato di ingegnosità nell'escogitare strumenti per misurare l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, fu privato di quelle misure permanenti che precedono e oltrepassano il processo di fabbricazione e costituiscono un autentico assoluto riguardo all'attività di fabbricazione. Certamente nessuna delle attività della *vita activa* aveva tanto da perdere dall'eliminazione della contemplazione dal campo delle capacità umane significative, come la fabbricazione. Infatti diversamente dall'azione, che in parte consiste nella liberazione di processi, e diversamente dal lavoro, che segue strettamente il processo metabolico della vita biologica, la fabbricazione dà luogo a dei processi considerandoli semplicemente come mezzi verso un fine, cioè come qualcosa di secondario e derivato. Nessuna facoltà, inoltre, ebbe tanto da perdere dalla moderna alienazione del mondo e dall'elevazione dell'introspezione a strumento onnipotente per conquistare la natura, come quelle che sono in primo luogo dirette all'edificazione del mondo e alla produzione di cose mondane.

Nulla indica forse piú chiaramente il definitivo fallimento dell'*homo faber* che la rapidità con cui il principio di utilità, la vera quintessenza della sua visione del mondo, fu trovato insufficiente e sostituito dal principio de "la maggior soddisfazione del maggior numero"[71]. Quando questo accadde fu manifesto che la convinzione che l'uomo può conoscere solo ciò che fa lui stesso — che era cosí spiccatamente propizia a una piena vittoria dell'*homo faber* — sarebbe stata accantonata e forse anche distrutta dal principio piú moderno di processo, i cui concetti e categorie sono com-

pletamente estranei alle esigenze e agli ideali dell'*homo faber*. Infatti il principio di utilità, benché il suo punto di riferimento sia chiaramente l'uomo, che si serve della materia per produrre cose, presuppone ancora un mondo di oggetti d'uso da cui l'uomo è circondato e in cui si muove. Se questa relazione tra l'uomo e il mondo non è piú assicurata, se le cose mondane non sono piú considerate principalmente nella loro utilità ma come risultati piú o meno accidentali del processo di produzione che le costituí, cosí che il prodotto finale non è piú un vero fine e la cosa prodotta è valutata non in vista del suo uso predeterminato ma "per la produzione di qualcos'altro", allora, evidentemente, può esser sollevata l'obiezione "che... il suo valore è solo secondario, e un mondo che non contiene valori primari non può contenerne nemmeno di secondari"[72]. Questa perdita radicale dei valori entro il ristretto quadro di riferimento dell'*homo faber* stesso si verifica quasi automaticamente non appena egli cessa di definirsi come produttore di oggetti e costruttore del mondo tecnico umano che solo accidentalmente inventa arnesi, utili allo scopo, e si considera prima di tutto un creatore di arnesi e "particolarmente [un creatore] di arnesi per fare arnesi" che solo incidentalmente produce anche cose. Se si applica il principio di utilità in questo contesto, lo si riferisce principalmente non a oggetti d'uso e non all'uso ma al processo di produzione. Ciò che contribuisce a stimolare la produttività e riduce la pena e lo sforzo è utile. In altre parole, la vera unità di misura non è l'utilità né l'uso, ma la "soddisfazione", cioè la quantità di pena e di piacere provati nella produzione o nel consumo di cose.

L'invenzione di Bentham del "calcolo della pena e del piacere" combinò il vantaggio di introdurre il metodo matematico nelle scienze morali con l'attrazione ancor piú grande di aver trovato un principio

che riposava interamente sull'introspezione. La sua "soddisfazione", la somma totale dei piaceri meno le pene, è altrettanto un senso interno che avverte sensazioni e rimane irrelazionato agli oggetti mondani, come la coscienza cartesiana che è consapevole della propria attività. Inoltre, l'asserto basilare di Bentham che ciò che tutti gli uomini hanno in comune non è il mondo ma l'identicità della loro natura, che si manifesta nella identicità del calcolo e nell'identicità dell'essere affetti da pena e piacere, è derivato direttamente dai primi filosofi dell'età moderna. Per questa filosofia, "edonismo" è termine ancor piú inappropriato che per l'epicureismo della tarda antichità, al quale l'edonismo moderno è solo superficialmente connesso. Il principio di ogni edonismo, abbiamo visto, non è il piacere ma la assenza di pena, e Hume, che a differenza di Bentham era ancora un filosofo, sapeva benissimo che chi vuole porre il piacere a ultimo fine di ogni azione umana è portato ad ammettere che non il piacere ma la pena, non il desiderio ma il timore, sono le sue vere guide. "Se... indagate perché [qualcuno] desideri la salute, vi risponderà prontamente, perché la malattia è penosa. Se spingete oltre l'indagine e desiderate conoscere la ragione per cui odia la pena, è impossibile che possa mai darvene una. Si tratta di un fine ultimo, al quale non può mai riferirsi alcun altro oggetto"[73]. La ragione di questa impossibilità è che solo la pena è completamente indipendente da qualsiasi oggetto, che solamente chi stia soffrendo non sente realmente altro che sé; il piacere non si compiace di se stesso ma di qualcosa che è oltre sé. La pena è il solo senso interno trovato dall'introspezione che possa rivaleggiare in indipendenza da esperienze esterne con la certezza immediata della logica e del ragionamento aritmetico.

Se questa fondazione dell'edonismo nell'esperienza della sofferenza è vera sia per le sue varietà antiche

che per quelle moderne, nell'età moderna acquista un accento del tutto diverso e molto piú forte. Non è piú infatti il mondo, come nell'antichità, che spinge l'uomo in se stesso per sfuggire ciò che esso può infliggergli, situazione questa in cui sia la pena che il piacere conservano ancora un bel po' della loro attinenza al mondo. L'alienazione del mondo, antica in tutte le sue varietà — dallo stoicismo all'epicureismo giú giú fino all'edonismo e al cinismo — è stata ispirata da una profonda sfiducia nel mondo e mossa da un veemente impulso a sottrarsi da ogni implicazione col mondo, dalle angustie e sofferenze che esso infligge, per mettersi al sicuro in un dominio interno in cui il sé non è esposto ad altro che a sé. I corrispettivi moderni — puritanismo, sensualismo, ed edonismo benthiano — al contrario, furono ispirati da una sfiducia altrettanto profonda nell'uomo come tale; essi furono mossi dal dubbio circa l'adeguatezza dei sensi umani a ricevere la realtà, e la ragione umana a ricevere la verità, e quindi dalla convinzione della deficienza o persino della depravazione della natura umana.

Questa depravazione non è cristiana o biblica né nell'origine né nel contenuto, benché naturalmente sia stata interpretata in termini di peccato originale, ed è difficile dire se è piú dannoso e repulsivo che i puritani denuncino la corruzione dell'uomo o che Bentham saluti sfrontatamente come virtú ciò che gli uomini hanno sempre conosciuto come vizi. Mentre gli antichi hanno sempre contato sull'immaginazione e sulla memoria, l'immaginazione delle sofferenze da cui erano liberi o il ricordo di piaceri passati in situazioni di acuta sofferenza per convincere sé stessi della propria felicità, i moderni hanno avuto bisogno del calcolo dei piaceri o della contabilità morale puritana dei meriti e delle trasgressioni per arrivare a qualche illusoria certezza matematica di felicità o di salvezza.

(Queste aritmetiche morali sono, naturalmente, completamente estranee allo spirito che pervade le scuole filosofiche della tarda antichità. Inoltre, basta riflettere sulla rigidezza di disciplina volontaria e sulla concomitante nobiltà di carattere, cosí evidenti in coloro che erano stati formati dallo stoicismo ed epicureismo antichi, per rendersi conto dell'abisso da cui queste versioni dell'edonismo sono separate dal moderno puritanismo, sensualismo ed edonismo. Per questa differenza, è quasi irrilevante se il carattere moderno sia ancora formato dalla fanatica, angusta autonormatività antica o abbia ceduto al piú recente egotismo egocentrico e indulgente con la sua infinita varietà di futili miserie.) Sembra piú che dubbio che il "principio della maggior soddisfazione" avrebbe conseguito i suoi trionfi intellettuali nei paesi di lingua inglese se non si fosse trattato che della discutibile scoperta che "la natura ha posto il genere umano sotto il governo di due padroni sovrani, la pena e il piacere"[74], o dell'assurda idea di stabilire la moralità come una scienza esatta isolando "nell'anima umana quella sensibilità che sembra essere piú facilmente misurabile"[75].

Nascosto dietro questa, come dietro altre meno interessanti variazioni della sacralità dell'egoismo e del potere persuasivo dell'interesse portato su di sé, che divennero luoghi comuni nel diciottesimo e agli inizi del ventesimo secolo, troviamo un altro punto di riferimento che forma certamente un principio molto piú potente di ~~quale~~ non possa mai offrirne qualsiasi calcolo di pene e piaceri, il principio della vita stessa. In tutti questi sistemi la pena e il piacere, il timore e il desiderio non tendono direttamente alla felicità ma alla promozione della vita individuale o a una garanzia di sopravvivenza del genere umano. Se l'egoismo moderno fosse la sfrenata ricerca del piacere (chiamato felicità) che pretende di essere, non rinuncerebbe a

quello che in tutti i sistemi veramente edonistici è un indispensabile elemento di argomentazione — una radicale giustificazione del suicidio. Già questa rinuncia indica che in effetti ci troviamo di fronte a una filosofia della vita nella sua forma piú volgare e meno critica. In ultima analisi, è sempre la vita il punto di riferimento di tutto, e gli interessi dell'individuo come quelli del genere umano sono sempre identificati con la vita individuale o con la vita della specie come se fosse scontato che la vita è il bene piú alto.

Il curioso fallimento dell'*homo faber* ad affermare se stesso in condizioni apparentemente cosí propizie poteva essere illustrato da un'altra, filosoficamente anche piú rilevante, revisione delle basilari credenze tradizionali. La radicale critica di Hume al principio di causalità, che preparò la via per la piú tarda adozione del principio di evoluzione, è stata spesso considerata una delle origini della filosofia moderna. Il principio di causalità col suo duplice assioma centrale — che ogni cosa che è deve avere una causa (*nihil sine causa*) e che la causa deve essere piú perfetta del suo effetto piú perfetto — riposa evidentemente su esperienze che procedono dal dominio della fabbricazione, dove l'artefice è superiore ai suoi prodotti. Sotto questo aspetto una svolta nella storia intellettuale dell'età moderna si è avuta quando l'immagine dello sviluppo della vita organica — dove l'evoluzione di un essere inferiore, come la scimmia, può provocare l'apparizione di un essere superiore, come l'uomo — sostituí l'immagine dello orologiaio che deve essere superiore a tutti gli orologi di cui è causa.

Questo mutamento comportò ben piú che un semplice rifiuto della rigidità di una visione meccanicistica del mondo. È come se nel conflitto latente del diciassettesimo secolo tra i due possibili metodi derivabili dalla scoperta galileiana, il metodo dell'esperimen-

to e del fare da una parte e quello dell'introspezione dall'altra, il secondo dovesse conseguire una sorta di tardiva vittoria. Infatti il solo oggetto tangibile della introspezione, se essa deve dar luogo a qualcosa di piú che una vuota coscienza di se stessa, è certamente il processo biologico. E poiché questa vita biologica, accessibile all'auto-osservazione, è nello stesso tempo un processo metabolico tra l'uomo e la natura, è come se la introspezione non dovesse piú smarrirsi nelle ramificazioni di una coscienza senza realtà, ma avesse trovato entro l'uomo — non nella sua mente ma nei suoi processi corporei — abbastanza materia da connetterlo di nuovo col mondo esterno. La frattura tra soggetto e oggetto, inerente alla coscienza umana e irreparabile nella opposizione cartesiana dell'uomo come *res cogitans* a un mondo circostante di *res extensae*, scompare completamente nel caso di un organismo vivente, la cui sopravvivenza dipende dall'incorporazione, dal consumo di materia esterna. Il naturalismo, versione del diciannovesimo secolo del vecchio materialismo, sembrò trovare nella vita la via per risolvere i problemi della filosofia cartesiana e nello stesso tempo per gettare un ponte sull'abisso sempre piú largo tra filosofia e scienza.[76]

44. — La vita come il bene piú alto

Per forte che sia la tentazione di far derivare il moderno concetto di vita dalle perplessità che la filosofia moderna si è autoinflitte, sarebbe una delusione e una grave ingiustizia riguardo alla serietà dei problemi dell'età moderna guardare ad essi solo dal punto di vista dello sviluppo delle idee. La disfatta dell'*homo faber* può essere spiegata con la iniziale trasformazione della fisica nella astrofisica, delle scienze naturali in una scien-

Secondo l'A., la "vita" non sarebbe naturalistica. Il centro degli interessi dell'uomo è stato assunto tale prerogativa, sia in seguito alla idea cristiana della immortalità (individuale), sia per opposizione al "generale declino" della fede cristiana.

za "universale". Ciò che ancora dev'essere spiegato è perché questa disfatta finí in una vittoria dell'*animal laborans*; perché, con l'avvento della *vita activa*, fu precisamente l'attività lavorativa a essere elevata al piú alto rango delle facoltà umane o, per dirla diversamente, perché tra i molteplici aspetti della condizione umana fu proprio la vita a prevalere su tutte le altre considerazioni.

La ragione per cui la vita si affermò come ultimo punto di riferimento nell'età moderna ed è rimasta il bene piú alto della società moderna è che il rovesciamento moderno operò entro il tessuto di una società cristiana la cui credenza fondamentale nella sacralità della vita è sopravvissuta, e non ne è mai stata neppure scossa, alla secolarizzazione e al generale declino della fede cristiana. In altre parole, la rivoluzione moderna seguí e lasciò immutata la piú importante rivoluzione con cui la Cristianità aveva fatto irruzione nel mondo antico, una rivoluzione di portata piú grande e, storicamente, piú durevole di qualsiasi specifico contenuto o credenza dogmatici. Infatti la "lieta novella" dell'immortalità della vita umana individuale aveva rovesciato l'antica relazione tra l'uomo e il mondo e promosso quanto c'è di piú mortale, la vita umana, alla posizione di immortalità, fino allora tenuta dal cosmo.

Storicamente è piú che probabile che la vittoria della fede cristiana nel mondo antico fu largamente dovuta a questo rovesciamento, che portò la speranza a coloro che sapevano che il loro mondo era condannato, certo una speranza al di là di ogni speranza, poiché il nuovo messaggio prometteva un'immortalità cui non avevano mai osato pensare. Questo rovesciamento non poteva che essere disastroso per la considerazione e la dignità della politica. L'attività politica, che fino allora aveva derivato il suo piú grande stimolo dall'aspirazione all'immortalità mondana, piombava ora al basso livello di

un'attività soggetta alla necessità, destinata a riparare le conseguenze dello stato di peccato umano da una parte e a provvedere ai legittimi bisogni e necessità della vita terrena dall'altra. L'aspirazione verso l'immortalità poteva ora esser considerata semplice vanagloria; la fama che il mondo poteva conferire all'uomo era un'illusione, dato che il mondo era ancor piú perituro dell'uomo, e una lotta per conseguire l'immortalità mondana era priva di significato, dal momento che la vita stessa era immortale.

È precisamente la vita individuale che venne ad occupare la posizione prima tenuta dalla "vita" del corpo politico, e la frase di Paolo che "la morte è la paga del peccato", dal momento che la vita è perpetua, riecheggia quella di Cicerone che la morte è la ricompensa dei peccati commessi dalle comunità politiche edificate per durare per l'eternità[77]. È come se i primi Cristiani — almeno Paolo, che dopo tutto era un cittadino romano — formassero consapevolmente il proprio concetto di immortalità sul modello romano, sostituendo la vita individuale alla vita politica del corpo politico. Proprio come il corpo politico possiede solo un'immortalità potenziale che può essere perduta a causa di trasgressioni politiche, la vita individuale aveva perduto, con la caduta di Adamo, la sua immortalità garantita e ora, attraverso Cristo, aveva riguadagnato una nuova vita potenzialmente eterna, che però poteva di nuovo esser perduta in una seconda morte per il peccato individuale.

Certamente l'accento cristiano sul carattere sacro della vita fa parte dell'eredità ebraica, che già presentava uno stridente contrasto con le attitudini dell'antichità: il disprezzo pagano per le pene che la vita impone all'uomo nel lavoro e nella generazione, l'invidiosa immagine della "facile vita" degli dei, il costume di esporre la prole non voluta, la convinzione che la vita senza la salute non merita di esser vissuta (cosí che il medico,

tendenza dell'A. a volere spiegare troppo, anzi a spiegare tutto.

per esempio, è accusato di venir meno alla sua missione quando prolunga la vita senza poter restituire la salute)[78] e che il suicidio è un nobile gesto per sfuggire una vita divenuta gravosa. ~~Ancora~~, basta ricordare come il Decalogo annoveri ~~il delitto~~, senza alcuno speciale rilievo, tra numerose altre trasgressioni — che a nostro modo di vedere non possono competere in gravità con quel supremo crimine — per rendersi conto che nemmeno il codice legale ebraico, benché molto piú vicino al nostro di qualsiasi codice morale pagano, faceva della preservazione della vita la pietra miliare del sistema legale del popolo ebraico. La posizione intermedia che il codice legale ebraico occupa tra l'antichità pagana e tutti i sistemi legali cristiani o post-cristiani è spiegata dal credo ebraico che insiste sulla potenziale immortalità del popolo, e che si distingue dalla immortalità pagana del mondo da una parte e dalla immortalità cristiana della vita individuale dall'altra. Ad ogni modo, l'immortalità cristiana attribuita alla persona, che nella sua unicità inizia la vita con la nascita sulla terra, produsse non solo un ovvio incremento di utramondanità, ma anche un enorme accrescimento del valore della vita umana sulla terra. Il punto importante è che la Cristianità — eccetto che nelle speculazioni eretiche e gnostiche — insisté sempre che la vita, anche se non avesse piú uno scopo finale, ha pure sempre un inizio definito. Può darsi che la vita sulla terra non sia che il primo e piú miserabile stadio della vita eterna; essa è ancora vita, e senza questa vita che terminerà nella morte, non potrebbe esserci vita eterna. È forse questa la ragione del fatto inconfutabile che solo quando l'immortalità della vita individuale divenne il credo centrale dell'umanità occidentale, cioè solo con l'avvento della Cristianità, anche la vita sulla terra divenne il piú alto bene dell'uomo.

L'insistenza cristiana sulla sacralità della vita tende-

Attenzione suicidio

(*) ma questa idea l'è anche nella Bibbia!

va a livellare le antiche distinzioni e articolazioni all'interno della *vita activa*; tendeva a vedere il lavoro, l'opera e l'azione come egualmente soggetti alla necessità della vita presente. Nello stesso tempo contribuiva a liberare in parte l'attività lavorativa, cioè quanto è necessario a sostenere il processo biologico, dal disprezzo in cui l'aveva tenuta l'antichità. Il vecchio disprezzo verso lo schiavo, dovuto al fatto che egli era asservito alle necessità della vita e soggetto all'arbitrio di un padrone perché voleva rimaner vivo ad ogni costo, non poteva sopravvivere nell'era cristiana. Non si poteva piú disprezzare, con Platone, lo schiavo per non essersi suicidato piuttosto di sottomettersi a un padrone, perché il conservarsi in vita in tutte le circostanze era diventato un dovere sacro, e il suicidio era considerato peggiore del delitto. Non all'assassino, ma a chi aveva posto fine alla propria vita vennero rifiutate le esequie cristiane.

Tuttavia contrariamente a quanto alcuni esegeti moderni hanno tentato di leggere nelle fonti cristiane, non vi sono anticipazioni della moderna glorificazione del lavoro nel Nuovo Testamento o in altri scrittori moderni pre-cristiani. Paolo, che è stato chiamato "l'apostolo del lavoro"[79], non fu niente del genere, e i pochi passi su cui si basa l'affermazione o sono rivolti a coloro che usciti dalla pigrizia "mangiavano il pane di altri uomini" o raccomandano il lavoro come un buon mezzo per tenersi fuori dalla mischia, rinforzano cioè la prescrizione generale di una vita strettamente privata e mettono in guardia dalle attività politiche[80]. È anche piú rilevante che nella tarda filosofia cristiana, e particolarmente in Tommaso d'Aquino, il lavoro fosse diventato un dovere per coloro che non avevano altri mezzi per vivere, consistendo il dovere nel mantenersi in vita e non nel lavorare; se uno potesse provvedere a se stesso con la mendicità, tanto meglio. Chiun-

l'attrazione o consacrazione del lavoro è attinente al cristianesimo originario.

que legga le fonti senza pregiudizi moderni sarà sorpreso di vedere quanto poco i Padri della Chiesa si servirono anche delle piú facili opportunità di giustificare il lavoro come punizione del peccato originale. Cosí Tommaso non esita a seguire Aristotele piuttosto che la Bibbia e asserisce che "solo la necessità di mantenersi in vita costringe al lavoro manuale"[81]. Per lui il lavoro è il modo della natura di mantenere viva la specie umana, e da ciò conclude che non è affatto necessario che tutti gli uomini si guadagnino il proprio pane col sudore della fronte, ma anzi che il farlo è una specie di ultima e disperata risorsa per risolvere il problema o assolvere il dovere[82]. Nemmeno l'uso del lavoro come mezzo con cui guardarsi dai pericoli dell'ozio è una scoperta cristiana, perché era già un luogo comune della moralità romana. In perfetta armonia con le antiche convinzioni circa il carattere dell'attività lavorativa, finalmente, è il frequente ricorso cristiano alla mortificazione della carne, dove il lavoro, specialmente nei monasteri, giocava talvolta il medesimo ruolo di altri esercizi penosi e di forme di auto-punizione[83].

La ragione per cui il Cristianesimo, nonostante la sua insistenza sul carattere sacro della vita e sul dovere di mantenersi in vita, non sviluppò mai una positiva filosofia del lavoro risiede nella indiscussa priorità data alla *vita contemplativa* su tutti i generi di attività umana. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*, e quali che possano essere i meriti di una vita attiva, quelli di una vita dedicata alla contemplazione sono "piú effettivi e piú efficaci"[84]. Questa convinzione, è vero, non si ritrova nella predicazione di Gesú di Nazareth, ed è certo dovuta all'influenza della filosofia greca; tuttavia anche se la filosofia medievale si fosse mantenuta aderente allo spirito dei Vangeli, difficilmente avrebbe potuto trovare delle ragioni di glorificazione del lavoro[85]. La sola attività che Gesú racco-

manda è l'azione, e la sola facoltà umana che esalta è quella "di compiere miracoli".

Comunque sia, l'età moderna continuò a operare sul presupposto che la vita, e non il mondo, è il bene piú alto per l'uomo; nelle sue piú ardite e piú radicali revisioni e critiche delle credenze e dei concetti tradizionali, non pensò nemmeno mai a contestare questo capovolgimento fondamentale che il Cristianesimo aveva portato nel mondo antico morente. Per quanto meticolosi e coscienziosi i pensatori moderni nei loro attacchi alla tradizione, la priorità della vita su qualsiasi altro valore aveva acquistato per essi il carattere di una "verità immediata", e come tale è sopravvissuta al nostro mondo di oggi, che ha già cominciato a lasciarsi dietro l'età moderna e a sostituire a una società di lavoro la società dei lavoratori. Ma mentre è concepibile che lo sviluppo che seguí la scoperta del punto di Archimede avrebbe preso una direzione completamente diversa se si fosse verificato settecento anni prima, quando non la vita ma il mondo era ancora il piú alto bene dell'uomo, non ne consegue di necessità che viviamo ancora in un mondo cristiano. Infatti ciò che oggi importa non è l'immortalità della vita, ma la vita come il bene piú alto. E mentre questo assunto è certamente cristiano in origine, esso non costituisce piú che un'importante circostanza sussidiaria per la fede cristiana. Inoltre, anche se trascuriamo i dettagli del dogma cristiano e consideriamo solo il modo di sentire generale del Cristianesimo, che risiede nell'importanza della fede, è evidente che nulla può esserle piú di detrimento che lo spirito di diffidenza e sospetto dell'età moderna. Certo non c'è campo in cui il dubbio cartesiano abbia provato piú disastrosamente e irreparabilmente la sua efficacia che nel dominio della credenza religiosa, dove fu introdotto da Pascal e da Kierkegaard, i due maggiori pensatori religiosi della modernità. (A minare la fede

cristiana non fu l'ateismo del diciottesimo secolo o il materialismo del diciannovesimo — i loro argomenti sono spesso volgari e, per la maggior parte, facilmente confutabili dalla teologia tradizionale — ma piuttosto l'atteggiamento di sfiducia di uomini genuinamente religiosi, agli occhi dei quali il contenuto e la promessa tradizionali del Cristianesimo erano diventati "assurdi".)

Proprio come non sappiamo che cosa sarebbe accaduto se il punto di Archimede fosse stato scoperto prima dell'avvento del Cristianesimo, non siamo in grado di accertare quale sarebbe stato il destino del Cristianesimo se il grande risveglio del Rinascimento non fosse stato interrotto da questo evento. Prima di Galileo, tutti i sentieri erano ancora aperti. Se pensiamo a Leonardo, ci rendiamo conto che una rivoluzione tecnica avrebbe comunque sorpreso lo sviluppo dell'umanità. Il che avrebbe potuto condurre al volo, la realizzazione di uno dei piú vecchi e tenaci sogni dell'uomo, ma difficilmente avrebbe aperto l'universo; avrebbe forse compiuto l'unificazione della terra, ma ben difficilmente la trasformazione della materia in energia e la conoscenza dell'universo microscopico. Ciò di cui possiamo andar certi è che la coincidenza del rovesciamento del rapporto tra il fare e il contemplare col precedente rovesciamento del rapporto della vita e del mondo divenne il punto di partenza dell'intero sviluppo moderno. Solo quando la *vita activa* ebbe perduto il suo punto di riferimento nella *vita contemplativa* poté diventare vita attiva nel pieno senso della parola; e solo perché la vita attiva rimase legata alla vita come suo unico punto di riferimento poté la vita come tale, il metabolismo laborioso dell'uomo con la natura, diventare attiva e spiegare tutt'intera la sua fertilità.

45. — *La Vittoria dell'*animal laborans

La vittoria dell'*animal laborans* non sarebbe mai stata completa se il processo di secolarizzazione, la perdita inevitabile della fede derivata dal dubbio cartesiano, non avesse privato la vita individuale della sua immortalità, o almeno della certezza dell'immortalità. La vita individuale divenne nuovamente mortale, come lo era stata nell'antichità, e il mondo fu ancora meno stabile, meno permanente e diede quindi ancor meno affidamento che nell'era cristiana. L'uomo moderno, quando perse la certezza di un mondo a venire, si ripiegò su se stesso; lungi dal credere che il mondo potesse essere immortale, non fu piú nemmeno sicuro che fosse reale. E quando postulò che fosse reale nell'ottimismo acritico e apparentemente incontrastato di una scienza in continuo progresso si portò piú lontano dalla terra di quanto non l'avesse mai portato l'ultramondanità cristiana. Comunque si voglia intendere nell'uso corrente la parola "secolare", storicamente non può essere ricondotta alla mondanità; ad ogni modo l'uomo moderno non guadagnò questo mondo quando perse l'altro mondo, e neppure la vita, a rigore, ci guadagnò. Egli fu proiettato in se stesso, proiettato nella chiusa interiorità dell'introspezione, dove tutt'al piú poteva sperimentare i processi vuoti del meccanismo mentale, il suo gioco con se stesso. I soli contenuti rimastigli furono gli appetiti e i desideri, i bisogni incoscienti del suo corpo che dichiarò passioni e che giudicò "irragionevoli" perché si accorse che non poteva "ragionare", cioè fare i conti, con essi. Sola a poter essere immortale, immortale come il corpo politico nell'antichità e come la vita individuale nel medio evo, fu la vita stessa, il processo vitale della specie umana.

Abbiamo visto che nell'avvento della società fu in

dell'egoismo individuale (dell'economia classica) all'egoismo di classe (Marx), cioè da nozione di società fra il sopravvento sull'idea di uomo.

definitiva la vita della specie ad affermare se stessa. Teoreticamente il passaggio dall'insistenza con cui agli inizi dell'età moderna si sottolineava la vita "egoistica" dell'individuo al piú tardo accento spostato sulla vita "sociale" e sull'"uomo socializzato" (Marx) si verificò quando Marx trasformò la piú cruda nozione dell'economia classica — che tutti gli uomini, in tanto quanto agiscono, agiscono per ragioni di interesse personale — in forze di interesse che informano, muovono e dirigono le classi della società, e attraverso i loro conflitti dirigono la società come un tutto. L'umanità socializzata è quello stato della società in cui prevale un unico interesse, e soggetto di questo interesse sono sia le classi che il genere umano, ma mai l'uomo o gli uomini. Scomparve cosí anche l'ultima traccia di azione compiuta dagli uomini, il motivo implicito nell'interesse personale. Rimase solo una "forza naturale", la forza del processo vitale, alla quale tutti gli uomini e tutte le attività umane erano egualmente sottomesse ("lo stesso processo del pensiero è un processo naturale")[86] e il cui solo scopo, se mai aveva uno scopo, era la sopravvivenza della specie animale uomo. Nessuna delle facoltà superiori dell'uomo fu piú necessaria per connettere la vita individuale con la vita della specie; la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto ci voleva. Ciò che non era richiesto, perché non occorreva per il metabolismo della vita con la natura, era o superfluo o giustificato solo in termini di peculiarità della vita umana distinta dal resto della vita animale. Ne risultava cosí che Milton aveva scritto il *Paradiso perduto* per le stesse ragioni e le stesse esigenze che spingono il baco a produrre la seta. (v. p. 372, n. 36)

Se paragoniamo il mondo moderno con quello del passato, balza agli occhi in tutta la sua evidenza la per-

Materializzazione, "biologizzazione", di ogni attività e facoltà dell'uomo — con Marx (la creazione spirituale, diventa o superflua o giustificata solo come "peculiarità" o bizzarrie della specie rispetto alle altre specie animali).

che miserabile fine sia destinata a fare l'età moderna cominciata con una miserabile fornitura di attività (e di genialità individuale).

dita di esperienza umana comportata da questo sviluppo. Non è solo e nemmeno soprattutto la contemplazione che è diventata un'esperienza assolutamente priva di significato. Il pensiero stesso, quando divenne "calcolo delle conseguenze", divenne una funzione del cervello, col risultato che gli strumenti elettronici adempiono queste funzioni molto meglio di noi.

Nel frattempo, ci siamo dimostrati abbastanza ingegnosi da trovar modo di alleviare lo sforzo e la pena della vita al punto che un'eliminazione del lavoro dal rango delle attività umane non è piú considerata utopistica. Anche ora infatti, lavoro è una parola troppo alta, troppo ambiziosa per ciò che facciamo o pensiamo di fare nel mondo in cui siam venuti a vivere. L'ultimo stadio della società del lavoro, la società di lavoratori, richiede ai suoi membri un semplice funzionamento automatico, come se la vita individuale in effetti fosse stata sommersa dal processo vitale della specie e la sola decisione attiva ancora richiesta all'individuo fosse di lasciare andare, per cosí dire di abbandonare la sua individualità, la fatica e la pena di vivere sentiti ancora individualmente, e di adagiarsi in un attonito, "tranquillizzato", tipo funzionale di comportamento. Il guaio delle moderne teorie del comportamento non è che siano sbagliate, ma che potrebbero diventare vere, che sono realmente la miglior concettualizzazione possibile di certe evidenti tendenze della società moderna. — È perfettamente concepibile che l'età moderna, cominciata con una cosí eccezionale e promettente conflagrazione di attività umana — termini nella piú mortale, e nella piú sterile passività che la storia abbia mai conosciuto.

Ma vi sono altri segni piú seri del pericolo che l'uomo voglia e sia sul punto di svilupparsi in quella specie animale dalla quale, dopo Darwin, immagina di provenire. Se, in conclusione, torniamo un'altra volta

alla scoperta del punto di Archimede e lo applichiamo, come Kafka ci premuní di non fare, all'uomo e a ciò che l'uomo fa su questa terra, diventa subito chiaro che tutte le sue attività, osservate da un punto nell'universo spinto abbastanza lontano, non apparirebbero come attività di nessun genere ma come processi, cosí che, come si espresse recentemente uno scienziato, la motorizzazione moderna apparirebbe come un processo di mutazione biologica nel quale i corpi umani si ricoprono gradualmente di gusci d'acciaio. Per l'osservatore trasferitosi nell'universo, questa mutazione non sarebbe né piú né meno misteriosa di quella che si svolge ora davanti ai nostri occhi in quei piccoli organismi viventi che combattiamo con antibiotici e che misteriosamente hanno sviluppato nuovi mezzi di resistenza. Come sia diffuso l'impiego del punto di Archimede contro noi stessi si vede nelle metafore che dominano il pensiero scientifico odierno. La ragione per cui gli scienziati possono parlarci di "vita" nell'atomo — dove è evidente che ogni particella è "libera" di comportarsi come vuole e le leggi che regolano questi movimenti sono le stesse leggi statistiche che, secondo i sociologhi, regolano il comportamento umano e determinano il comportamento della moltitudine, per quanto "libera" possa apparire nelle sue scelte la particella individuale — la ragione, in altre parole, per cui il comportamento della particella infinitamente piccola non solo è simile in miniatura al sistema planetario come appare a noi, ma assomiglia alla vita e agli schemi di comportamento della società umana è, naturalmente, che noi stiamo ad osservare e viviamo in questa società come se fossimo altrettanto distanti dalla nostra propria esistenza umana quanto lo siamo dall'infinitamente piccolo e dall'immensamente grande che, anche se possono essere percepiti dagli strumenti piú perfezionati, sono troppo lontani da noi per essere oggetto della nostra esperienza.

concordia, costanza, efficienza che gli uomini di scienza mo-
strano nelle loro (ormai così potenti) organizzazioni.

Inutile dire, ciò non significa che l'uomo moderno abbia perduto le sue capacità o che sia sul punto di perderle. Qualsiasi cosa ci dicano la sociologia, la psicologia e l'antropologia intorno all'"animale sociale", gli uomini persistono a fare, fabbricare e costruire, benché queste facoltà siano sempre piú ristrette alla perizia dell'artista, cosí che le concomitanti esperienze della realtà mondana sfuggono sempre piú alla portata dell'ordinaria esperienza umana[87].

Analogamente, la capacità di agire, almeno nel senso della liberazione di processi, è ancora ~~con~~ noi, sebbene sia diventata la prerogativa esclusiva degli scienziati, che hanno allargato il dominio della presenza umana al punto di estinguere l'antica barriera protettiva tra la natura e il mondo umano. Di fronte a risultati del genere, che si realizzano da secoli nella quiete appartata dei laboratori, sembra piú che giusto che le imprese degli scienziati facciano ormai piú notizia, siano di maggior rilevanza politica, che le faccende amministrative e diplomatiche dei cosiddetti statisti. Non è certamente senza ironia il fatto che proprio quelli che l'opinione pubblica ha sempre ritenuto i meno pratici e i meno politici dei membri della società siano rimasti gli unici a sapere ancora come agire e come agire di concerto. Infatti le loro prime organizzazioni, che fondarono nel diciassettesimo secolo per la conquista della natura e nelle quali elaborarono i loro criteri morali e il loro codice d'onore, non solo sono sopravvissute a tutte le vicissitudini dell'età moderna, ma sono diventate uno dei piú potenti gruppi generatori di potenza di tutta la storia. Ma l'azione degli scienziati, poiché agisce nella natura dalla prospettiva dell'universo e non nel tessuto delle relazioni umane, difetta del carattere rivelatorio dell'azione come della capacità di produrre vicende e di diventare storica, che insieme formano la fonte da cui scaturisce il significato che illumina

(x) "azione" e suo frastorno, sottintende l'A.

l'esistenza umana. Sotto questo importantissimo aspetto esistenziale, l'azione è diventata un'esperienza per pochi privilegiati, e questi pochi che ancora sanno che cosa voglia dire agire sono forse ancora meno degli artisti, la loro esperienza ancor piú rara che la genuina esperienza e l'amore per il mondo.

Il pensiero, finalmente — che noi, seguendo la tradizione pre-moderna e quella moderna, abbiamo omesso dalla nostra riconsiderazione della *vita activa* — è ancora possibile, e senza dubbio effettivo, ovunque gli uomini vivono in condizioni di libertà politica. Disgraziatamente, a differenza da ciò che si pensa di solito circa la proverbiale indipendenza da torre d'avorio dei pensatori, nessun'altra facoltà umana è cosí vulnerabile, e di fatti è molto piú facile agire in condizioni di tirannia che non pensare. Come esperienza di vita, il pensiero è sempre stato ritenuto, forse erroneamente, appannaggio di pochi. Forse non è presunzione credere che questi pochi non sono diventati meno nel nostro tempo. Può non avere importanza o averne poca, per il futuro del mondo; non è senza importanza per il futuro dell'uomo. Perché se nessun altro test che l'esperienza di essere attivi, nessun'altra misura che il grado di pura attività si dovessero applicare alle varie attività che si svolgono entro la *vita activa*, può darsi che il pensiero le sorpasserebbe tutte. Chiunque abbia qualche esperienza in questa materia saprà come avesse ragione Catone nel dire: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.*

4. 11. 65
7. 1. 66

pensiero; anzi rifiutto alla scienza contemporanea sviluppando un antagonismo fra il pensiero e la scienza scientifica, col pensiero che il primo "non riesce più a seguire in ciò che [in sede di scienza] facciamo."
V. p. 8.

NOTE

NOTE AL CAPITOLO PRIMO

[1] Nell'analisi del pensiero politico postclassico, è spesso illuminante appurare quale delle due versioni bibliche della storia della creazione sia citata. Cosí è caratteristico della differenza tra l'insegnamento di Gesú e quello di Paolo il fatto che Gesú, parlando del rapporto tra il marito e la moglie, faccia riferimento al Genesi 1:27: "Non avete dunque letto, che Colui che *li* creò, all'origine li creò maschio e femmina" (Matt. 19:4), mentre Paolo in un'occasione analoga sottolinea che la donna fu creata "dall'uomo" e quindi "per l'uomo" (1 Cor. 11:8-12). La differenza indica assai piú che una diversa valutazione dell'importanza della donna. Per Gesú, la fede era strettamente connessa all'azione (cf. § 33); per Paolo, la fede era soprattutto connessa alla salvezza. Di particolare interesse è l'atteggiamento assunto in proposito da Sant'Agostino (*De Civitate Dei*, XII, 21), che non solo ignora del tutto il Genesi 1:27, ma vede la differenza tra l'uomo e l'animale nel fatto che l'uomo fu creato *unum ac singulum*, mentre tutti gli animali furono ordinati "per nascere già numerosi" (*plura simul iussit existere*). Ad Agostino la storia della creazione offre l'opportunità di sottolineare il carattere di specie della vita animale distinta dalla singolarità della esistenza umana.

[2] Agostino, generalmente considerato il primo filosofo che abbia sollevato la cosiddetta questione antropologica, comprese perfettamente il problema. Egli distingue le questioni del "chi sono io?" e del "che cosa sono io?": la prima rivolta dall'uomo a se stesso ("E io mi rivolsi a me stesso e mi dissi: tu, chi sei tu? E io risposi: Un uomo" — *tu, qui es?* [*Confessiones*, X.6]), e la seconda rivolta a Dio ("Che cosa dunque sono io, mio Dio? Qual è la mia natura?" — *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* [X.17]). Perché nel "grande mistero", il *grande profundum*, che l'uomo è (IV. 14), vi è "qualcosa dell'uomo (*aliquid hominis*) che lo spirito dell'uomo che è in lui stesso non conosce. Ma Tu, Signore, che lo hai fatto (*fecisti eum*) conosci ogni cosa di lui (*eius omnia*)" (X.5). Cosí, la piú familiare delle frasi che ho citato nel testo, la *quaestio mihi factus sum*, è una questione sollevata alla presenza di Dio, "nei cui occhi sono divenuto un problema per me stesso" (X.33). In breve, la risposta alla domanda "Chi sono io?" è semplicemente: "Tu sei un uomo — qualunque cosa ciò possa essere"; e la risposta alla domanda "che cosa sono io?" può essere data solo da Dio che creò l'uomo. La questione della natura dell'uomo è una questione non meno teologica di quella della natura di Dio; entrambe si possono porre soltanto nell'ambito di una risposta rivelata divinamente.

[3] V. Agostino, *De civitate Dei*, XIX, 2,19.

[4] WILLIAM L. WESTERMANN, *Between Slavery and Freedom*, "American Historical Review", vol. L, 1945. L'autore di questo saggio sostiene che l'"affermazione di Aristotele... che gli artigiani vivono in una condizione di limitata schiavitú significa che l'artigiano, quando faceva un contratto di lavoro, disponeva di due dei quattro elementi del suo libero stato (cioè della libertà di attività economica e del diritto di movimento senza restrizioni), ma di sua volontà e per un periodo limitato"; argomento citato per dimostrare che allora la libertà era intesa come costituita da "condizione sociale, inviolabilità personale, libertà di attività economica, diritto di movimento senza restrizioni", e la schiavitú di conseguenza "era la mancanza di questi quattro attributi".

Aristotele, nella sua elencazione dei modi di vita nell'*Etica Nicomachea* (I,5) e nell'Etica Eudemea (1215a35 sgg.), non cita mai il modo di vita di un artigiano; per lui è ovvio che un βάναυσος non è libero (cfr. *Politica* 1337b5). Egli ricorda, tuttavia, "la vita del realizzatore di denaro" e la respinge perché anch'essa è "intrapresa sotto costrizione" (*Et. Nic.* 1096a5). Che il criterio sia la libertà è sottolineato nell'*Etica Eudemea*: egli enumera soltanto quelle vite che sono scelte liberamente.

[5] Per l'opposizione del bello al necessario e all'utile v. *Politica* 1333a30 sgg., 1332b32.

[6] Per l'opposizione del libero al necessario e all'utile v. *ibid.* 1332b2.

[7] V. *ibid.* 1277b8 per la distinzione tra governo dispotico e politica. Per l'argomentazione che la vita del despota non è uguale alla vita di un uomo libero perché ha a che fare con "cose necessarie", v. *ibid.* 1325a24.

[8] Sulla diffusa opinione che la moderna considerazione del lavoro sia di origine cristiana, vedi piú avanti, § 44.

[9] Vedi Tommaso d'Aquino, *Summa theologica* II.2.179, spec. art. 2, dove la *vita activa* emerge dalla *necessitas vitae praesentis*, e *Expositio in Psalmos* 45.3, dove allo stato è assegnato il compito di trovare tutto ciò che è necessario alla vita: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.*

[10] La parola greca σχολή, come la latina *otium*, significa principalmente libertà dall'attività politica e non semplicemente tempo libero, sebbene entrambe le parole siano usate anche a indicare libertà dall'attività organica e dalle necessità della vita. In ogni caso esse indicano sempre una condizione libera da affanni e preoccupazioni. Si può trovare un'eccellente descrizione della vita quotidiana di un comune cittadino ateniese, che gode pienamente della libertà dalle esigenze pratiche, nella *Città Antica*, di Fustel de Coulanges: si vedrà cosí quanto tempo assorbisse l'attività politica sotto le condizioni della città-stato. Possiamo facilmente supporre come fosse piena di preoccupazioni la normale vita politica se si ricorda che la legge ateniese non permetteva di rimanere neutrali e puniva coloro che non volevano prendere parte alla lotta delle fazioni con la perdita della cittadinanza.

[11] Vedi Aristotele *Politica*, 1333a30-33. Tommaso d'Aquino definisce la contemplazione come *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologica* II.2.179-1).

[12] Tommaso d'Aquino dà grande importanza alla serenità dell'animo e raccomanda la *vita activa* perché essa esaurisce e quindi "placa le passioni interiori" e dispone alla contemplazione (*Summa theologica* II.2.182.3).

[13] Tommaso d'Aquino è perfettamente esplicito sulla connessione tra la *vita activa* e le esigenze e le necessità del corpo che gli uomini hanno in comune con gli animali. (*Summa theologica* II.2.182.1).

[14] Agostino parla del "fardello" (*sarcina*) della vita attiva imposto dal dovere di carità, che sarebbe insopportabile senza la "soavità" e l'"estasi della verità" donate dalla contemplazione. (*De civitate Dei* XIX.19).

[15] Il risentimento del filosofo contro la condizione umana di avere un corpo non è identico all'antico disprezzo per le necessità della vita; essere soggetti alla necessità era soltanto un aspetto dell'esistenza corporea, e il corpo, una volta liberato di questa necessità, era capace di quella purezza di forme che i greci chiamavano bellezza. I filosofi da Platone in poi aggiunsero al risentimento per la costrizione delle esigenze corporee, quello per il movimento in genere. Dal momento che il filosofo vive in completa quiete, è soltanto il suo corpo, secondo Platone, ad abitare la città. Da qui trae origine anche l'antico biasimo per l'eccessivo attivismo (πολυπραγμοσύνη) rivolto contro coloro che trascorrono la loro vita nella politica.

[16] V. F. M. Cornford, "Plato's Commonwealth", in *Unwritten Philosophy*, 1950, p. 54: "La morte di Pericle e la guerra del Peloponneso segnano il momento in cui gli uomini di pensiero e gli uomini di azione cominciarono a prendere strade differenti, destinate a divergere sempre di piú finché il saggio stoico cessò di essere un cittadino del suo paese e divenne un cittadino dell'universo."

[17] Erodoto (I.131), dopo aver riferito che i Persiani non hanno "nessuna immagine degli dei, nessun tempio né altare, ma considerano queste produzioni come prove di follia", va avanti a spiegare che ciò mostra che essi "non credono, come i greci, che gli dei siano ἀνθρωποφυεῖς di natura umana", o, possiamo aggiungere, che gli dei e gli uomini abbiano la stessa natura. Vedi anche Pindaro *Carmina Nemaea*, VI.

[18] Vedi Ps. Aristotele *Economica*, 1343b24: la Natura garantisce alle specie il loro essere perenne attraverso la ricorrenza (περίοδος), ma non può garantire tale perennità all'individuo. Lo stesso pensiero "per le cose viventi, la vita è essere", appare in *De Anima*, 415b13.

[19] La lingua greca non distingue tra "lavori" e "azioni", ma chiama entrambi ἔργα se sono abbastanza solidi da durare e abbastanza grandi da essere ricordati. È soltanto quando i filosofi, o piuttosto i sofisti, cominciarono a trarre le loro "infinite distinzioni" e a distinguere tra fare e agire (ποιεῖν e πράττειν) che i termini ποιήματα e πράγματα ricevettero un piú largo corso (v. Platone, *Carmide* 163). Omero non conosce ancora la parola πράγματα, che per Platone (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα) è meglio resa con "faccende umane" e si configura come affanno e futilità. In Erodoto πράγματα può avere la stessa caratteristica (cfr. per esempio, I.155).

[20] Eraclito, framm. B29 (Diels, *Fragmente der Vorsocratiker*, 4ª ed., 1922).

[21] "In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus." (Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II.2.181.4).

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

[1] È significativo il fatto che le divinità omeriche si vedono agire solo in rapporto agli uomini, sia che li dirigano dall'alto o che interferiscano nelle loro vicende. Gli stessi conflitti tra divinità sembrano essere provocati soprattutto dalla loro partecipazione alle vicende umane. Di qui derivano le storie in cui vediamo mescolarsi uomini e dei; ma sono i mortali che hanno sempre l'iniziativa, anche se poi la decisione è riservata al concilio degli dei sull'Olimpo. A mio parere l'omerico ἔργ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Odissea* I, 338) si riferisce proprio a questa specie di "cooperazione"; il poeta canta le vicende degli uomini e degli dei, e non storie umane da una parte e storie divine dall'altra. Allo stesso modo la *Teogonia* di Esiodo non tratta dei fatti degli dei, ma della genesi del mondo (115), con cui le divinità olimpiche non hanno assolutamente a che fare. Il poeta, discepolo delle Muse canta "i fatti gloriosi degli uomini del passato e gli dei beati" ma mai, per quanto mi è possibile stabilire, "i fatti gloriosi degli dei".

[2] Cito dall'Index Rerum dell'edizione Marietti delle opere di Tommaso d'Aquino (1922). La parola "politicus" non si trova nel testo, ma l'Index ricostruisce correttamente il pensiero di Tommaso, come risulta dalla *Summa Theologica*, I, 96, 4; II, 2, 109, 3.

[3] *Societas regni* in Livio, *societas sceleris* in Cornelio Nepote. Questa specie di alleanza può concludersi anche per motivi commerciali, e l'Aquinate afferma che una "vera *societas*" tra uomini d'affari esiste soltanto se la loro partecipazione è un'autentica alleanza (vedi W. I. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, pag. 419).

[4] L'autrice distingue, nel testo originale, tra la parola "man-kind" che sta a indicare la specie umana, e "mankind" che indica l'insieme totale degli esseri umani. [*N.d.T.*]

[5] Werner Jäger, *Paideia*, 1945, III, 111.

[6] Nell'introduzione alla *Cité Antique*, Fustel de Coulanges afferma di voler dimostrare che "una stessa religione" era alla base dell'antica organizzazione familiare e dell'antica città-stato; ma in realtà finisce poi per portare numerose prove del fatto che la signoria della *gens* e quella della *polis* "erano, in fondo, due regimi opposti... destinati un giorno o l'altro a farsi la guerra... La città, se doveva durare, doveva finire per rompere la famiglia" (libro IV, cap. 5). Questa contraddizione in quel libro ancor oggi fondamentale sembra sia derivata dal fatto che Coulanges considera insieme Roma e le città-stato greche, cosicché in realtà egli ricava le sue categorie ed esempi dalla storia romana e dalle istituzioni romane per poi riferirle al mondo greco — benché naturalmente egli rilevi anche che il Pritaneo, corrispondente al culto romano di Vesta, "tende ad esaurirsi assai presto in Grecia, mentre lo stesso culto non si indebolisce mai a Roma" (libro III, cap. 6). In Grecia non v'era soltanto una divisione piú netta che a Roma tra l'organismo familiare e quello statale, ma anche una tradizione per cui la religione di Omero e delle divinità olimpiche, divenute poi religione della *polis*, era separata di principio dalle piú antiche divinità della famiglia e della casa. Mentre Vesta, la divinità del focolare, era la protettrice di Roma e il suo culto aveva un carattere dichiaratamente politico, la sua collega greca, Hestia, è ricordata per la prima volta da Esiodo, il solo poeta greco che, in un consapevole contrasto con Omero, ha il culto della

vita terrena e domestica; nella religione ufficiale della *polis* essa doveva lasciare il posto a Dioniso nell'assemblea delle dodici divinità olimpiche (cfr. Mommsen, *Römische Geschichte*, libro I, cap. 12 della quinta edizione, e Robert Graves, *The Greek Myths*, 1955, 27, k).

[7] Il passo si trova nel discorso di Fenice, *Iliade*, IX, 443. Si riferisce evidentemente all'educazione alla guerra e all'ἀγορά, il luogo pubblico in cui gli uomini si distinguono. La traduzione letterale è "[Tuo padre] mi ha incaricato di insegnarti sia ad esprimerti con le parole che ad agire con i fatti (μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων).

[8] La traduzione letterale delle ultime righe dell'*Antigone* (1350-54) suona come segue: "Ma i grandi discorsi, che rispondono ai colpi di quelli [dei] dalle spalle potenti insegnavano a capire, nei vecchi tempi." Il contenuto di queste righe è cosí sorprendente per la mentalità moderna, che difficilmente un traduttore si azzarda a darvi un senso definito. Fa eccezione la traduzione di Hölderlin: "Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken." Un aneddoto, riportato da Plutarco, mostra il nesso tra l'azione e il discorso, a un livello molto inferiore. Una volta un uomo si avvicinò a Demostene e gli raccontò come fosse stato ferocemente picchiato. "Ma tu — gli rispose Demostene — non hai sofferto nulla di quello che mi racconti." "Come non ho sofferto nulla?", gridò quello. "Ora sí sento la voce di chi è stato ingiuriato e ha sofferto." (*Vite*, "Demostene"). Un'ultima traccia di questo nesso tra azione e pensiero, a cui è estranea la nostra concezione di un pensiero espresso con un discorso, si trova nella nota espressione ciceroniana: *ratio et oratio*.

[9] In questo senso è caratteristico che il politico venisse generalmente chiamato "retore" e che la Rettorica, arte del discorso pubblico (a differenza dalla Dialettica, arte del discorso filosofico) venisse definita da Aristotele come l'arte del persuadere (*Rettorica*, 1354a12 sgg. e 1355b26 sgg.). (La distinzione tra discorso filosofico e discorso politico risale a Platone, *Gorgia* 448.) Cosí poté farsi strada anche in Grecia l'opinione che il declino di Tebe si dovesse ricondurre al fatto che la rettorica era stata dimenticata a vantaggio delle arti della guerra (Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kröner, vol. III, pag. 190).

[10] *Etica Nicomachea* 1142a25 e 1178a6 sgg.

[11] Tommaso d'Aquino, op. cit., II, 2, 50, 3.

[12] I termini dominus e pater familias erano perciò sinonimi, come anche i termini servus e familiaris: *dominum patrem familiae appellaverunt; servos... familiares* (Seneca, *Epistolae*, 47, 12). L'antica libertà romana del cittadino si disperse quando gli imperatori romani assunsero il titolo di dominus "nome che Augusto e Tiberio rifiutavano ancora come una maledizione" (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847, III, 21).

[13] Cfr. lo studio di Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of the Economic Theory*, 1953.

[14] Con ciò non si nega che lo stato nazionale e la sua società siano derivate dal sistema di sovranità medioevale e dal feudalesimo, all'interno dei quali la famiglia e il reggimento domestico avevano già un significato generale ignoto all'antichità classica. Né va trascurata la distinzione tra feudalesimo ed età moderna. Nel feudalesimo le famiglie e le unità domestiche erano come reciprocamente indipendenti, per cui l'amministrazione regale che rappresentava l'intero territorio come un tutto e che aveva un rapporto di *prima inter pares* con le signorie feu-

dali poteva pretendere di essere la testa di un'unica gigantesca famiglia pur senza rivestire il carattere di un dominio assoluto. La "nazione medioevale" era un conglomerato di famiglie; i suoi membri non si ritenevano parti di un'unica famiglia che abbracciasse sotto il titolo di nazione l'intera popolazione.

[15] La distinzione è chiarissima nel primo paragrafo dell'*Economica* pseudo-aristotelica dove troviamo contrapposto il dominio dispotico di un uomo solo (mon - archia) sull'organizzazione domestica alla organizzazione affatto diversa della *polis*.

[16] Ad Atene il momento cruciale può essere indicato nella legislazione di Solone. Coulanges osserva giustamente come nella legge ateniese che fa un dovere legalmente determinato dei figli la soggezione ai genitori si riconosca un decadimento del potere dei genitori stessi (op. cit., pp. 315-16). Per altro il potere paterno era limitato soltanto quando veniva in conflitto con l'interesse della polis, e mai a vantaggio del singolo membro della famiglia. In questo senso è significativo che i bambini non godessero di quel diritto all'esistenza che è cosí ovvio per noi e che la vendita e l'esposizione dei lattanti si conservasse sino all'anno 374 della nostra era, quando altri diritti connessi alla patria potestas erano già decaduti da tempo (cfr. R. B. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, pag. 8).

[17] È tipico per questa distinzione tra possesso e proprietà che vi fossero città greche in cui i cittadini avevano l'obbligo giuridico di dividere i raccolti e di mangiare in comune, ma che nelle stesse città conservasse l'indiscusso diritto di proprietà sul proprio terreno. Cfr. Coulanges (op. cit., II, 61) che definisce questa situazione come una "contradiction bien remarquable" perché non vede come la proprietà e il possesso, nella concezione classica, non avessero niente a che fare tra di loro.

[18] Cfr. *Leggi*, 842.

[19] Cit. da Coulanges, pag. 96; il riferimento a Plutarco è: *Quaestiones Romanae*, 51.

[20] Significativa la discussione tra Socrate e Eutero nei *Memorabili* di Senofonte (II, 8): la necessità ha costretto Eutero al lavoro corporeo ed egli è sicuro che il suo corpo non riuscirà a reggere a lungo questo tipo di vita; egli sa anche che da vecchio rimarrà solo e privo di aiuto. Tuttavia continua a ritenere che sia ancor meglio lavorare che servire. Socrate ribatte che egli dovrebbe mettersi con qualcuno che sia in migliori condizioni e che abbia bisogno di un aiuto. Ma Eutero risponde che non può sopportare la schiavitú (δουλεία).

[21] Cfr. Hobbes, *Leviathan*, I, 13.

[22] Il piú famoso e bel passo citabile a questo proposito è la discussione delle diverse forme di governo di Erodoto (III, 80, 83), dove Otanes, difensore dell'uguaglianza greca, afferma di non volere "né guidare né essere guidato". Ma uguale è lo spirito con cui Aristotele afferma che la vita di un uomo libero è migliore di quella di un despota, negando, come cosa ovvia, che un despota sia libero (*Politica*, 1325a24). Secondo Coulanges tutte le parole greche e latine che esprimono una funzione direttiva su altri, come *rex*, *pater*, ἄναξ, βασιλεύς si riferiscono originariamente all'amministrazione domestica, nei suoi rapporti tipici, ed erano nomi che gli schiavi davano ai loro padroni (op. cit., pp. 89 sgg., 228).

[23] La proporzione variava, ed è stata certamente esagerata nel resoconto di Senofonte da Sparta, dove tra 4000 persone sulla piazza del

mercato uno straniero poteva individuare non piú di 60 cittadini (*Hellenica*, III, 35).

[24] Cfr. Myrdal, op. cit.: "L'idea che la società, come un capo familia, provveda alla dimora dei suoi membri, è ampiamente utilizzata nella terminologia economica... Il termine tedesco *Volkswirtschaftslehre* suggerisce l'esistenza di un soggetto collettivo dell'attività economica, con obiettivi e valori comuni. In Inghilterra 'Theory of Wealth' o 'Theory of welfare' esprimono idee simili" (p. 140). "Qual'è il significato di un'economia sociale che abbia la funzione di un reggimento domestico" della società? In primo luogo suggerisce l'idea di un'analogia tra gli individui che dirigono la loro propria amministrazione domestica e quella della società. Adam Smith e James Mill hanno elaborato in modo esplicito tale analogia. Dopo la critica di J. S. Mill e dopo il piú largo riconoscimento della distinzione tra economia politica pratica e teorica, tale analogia perse generalmente d'importanza" (p. 143). Ora, il fatto che l'analogia sia stata abbandonata può anche dipendere da un processo per cui la società ha divorato l'unità familiare fino a costituirne un vero surrogato.

[25] R. H. Barrow, *The Romans*, 1953, p. 194.

[26] Le caratteristiche indicate da E. Lavasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 1900), a proposito dell'organizzazione feudale del lavoro hanno valore per le comunità feudali nel loro insieme: "Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville" (p. 229).

[27] Il benevolo trattamento degli schiavi, raccomandato da Platone nelle *Leggi* (777) non ha molto a che fare con la giustizia e piú che riguardare gli schiavi è una questione di "rispetto verso se stessi". Circa la coesistenza di due leggi, la legge politica di giustizia, valida tra i liberi, e quella di dominio dell'ambito domestico, cfr. Wallon, op. cit., II, p. 200: "La legge per moltissimo tempo si astenne dal penetrare nella famiglia, dove riconosceva l'impero di un'altra legge." La legislazione antica e particolarmente quella romana credette di intervenire nelle questioni private e domestiche — trattamento degli schiavi, rapporti familiari ecc. —, solo per contenere in qualche modo il potere per altro illimitato del capofamiglia; era impensabile che vi potesse essere una funzione della giustizia entro la società del tutto "privata" degli schiavi; questi ultimi, per definizione, erano esclusi dalla legge e soggetti al potere dei loro padroni. Solo il padrone, in quanto era anche un cittadino, era soggetto alle leggi che potevano eventualmente anche delimitare il suo assoluto potere a vantaggio della polis.

[28] W. J. Ashley, op. cit., p. 415.

[29] Questo "innalzamento" da un rango ad uno superiore è un tema ricorrente in Machiavelli (cfr. *Il Principe*, cap. 6 su Gerone di Siracusa, e cap. 7; inoltre *Discorsi*, libro II, cap. 13).

[30] "La schiavitú venne considerata al tempo di Solone un male peggiore che la morte" (Robert Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, "Harvard Studies in Classical Philology", 1936, XLVII). Da allora la φιλοψυχία ("amore per la vita") e la codardia vennero identificate con lo stato servile, e Platone poteva ritenere di aver dimostrato la natura servile degli schiavi per il fatto di non aver preferito la morte alla schiavitú (*Repubblica*, 386A). Un'eco tardiva di questa posizione è in Seneca, che risponde alle lamentele degli schiavi: "E perché mai essere schiavi, quando la libertà è cosí a portata di mano?"

(*Ep.*, 77,14); o nella sua frase: *vita si moriendi virtus abest, servitus est* (77,13). Per comprendere l'atteggiamento del mondo antico verso la schiavitú non è fuori luogo ricordare che la maggioranza degli schiavi erano nemici sconfitti e che generalmente soltanto una piccola percentuale era formata da nati in schiavitú. E mentre nella repubblica romana gli schiavi erano generalmente presi fuori dei limiti del dominio romano, gli schiavi greci erano per lo piú della stessa nazionalità dei loro padroni; essi avevano dato prova della loro natura servile rifiutando di suicidarsi e dal momento che il coraggio era la virtú politica per eccellenza, essi avevano mostrato chiaramente la loro indegnità "naturale", la loro incapacità ad essere cittadini. L'atteggiamento verso gli schiavi si modificò nell'impero romano non solo per l'influenza dello stoicismo ma perché una maggior parte della popolazione degli schiavi era di nascita servile. Ma anche in Roma la parola *labos* è strettamente connessa in Virgilio (*Eneide*, VI) con una morte ingloriosa.

[31] Edward Meyer (*Die Sklaverei im Altertum*, 1898, p. 22) cita il poeta Hybrias, cretese, in un passo dove risulta come l'uomo libero si distingua dallo schiavo per il suo coraggio: "La mia ricchezza è la lancia e la spada e il bello scudo... Ma coloro che non osano portare la lancia e la spada e il bello scudo che difende la vita, tutti costoro cadono vergognosi alle mie ginocchia e mi parlano come a signore e grande re."

[32] Max Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, p. 147.

[33] Ciò è bene illustrato da un'osservazione di Seneca che discutendo l'utilità di schiavi molto istruiti (che conoscono tutti i classici a memoria) per un padrone eventuale piuttosto ignorante, commenta: "Quel che sa la famiglia sa il padrone" (*Ep.*, 27,6 citato da Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 61).

[34] αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπειροχον ἔμμεναι ἄλλων ("Essere sempre il migliore e sopravanzare gli altri") è la massima fondamentale dell'eroe omerico (*Iliade*, VI, 208), e Omero fu "l'educatore dell'Ellade".

[35] "La concezione dell'economia politica come una 'scienza' data soltanto da Adam Smith" e fu sconosciuta non soltanto all'antichità e al medioevo, ma anche alla dottrina canonistica, la prima "completa dottrina economica" che "differiva dall'economia moderna per essere un' 'arte' piuttosto che una 'scienza'" (W. J. Ashley, op. cit., pp. 379 sgg.). L'economia classica affermava che l'uomo, nella misura in cui è un essere attivo, agisce esclusivamente in base all'interesse personale ed è spinto da un solo desiderio, quello dell'acquisizione. L'introduzione, dovuta ad Adam Smith, di una "mano invisibile che promuove una finalità che non era implicita nell'intenzione [di nessuno]" prova che anche questo minimo di azione con la sua motivazione uniforme contiene una parte troppo grande di iniziativa imprescrittibile per la fondazione di una scienza. Marx sviluppò ulteriormente l'economia classica sostituendo gli interessi di gruppo o di classe a quelli individuali e personali e riducendo questi interessi di classe alle due classi principali, dei capitalisti e dei lavoratori, sicché egli individuò un unico conflitto là dove l'economia classica aveva visto una molteplicità di conflitti contraddittori. La ragione della maggior consistenza e coerenza e quindi dell'apparente maggior "scientificità" del sistema economico di Marx rispetto a quelli precedenti sta soprattutto nella costruzione dell'"uomo socializzato", che è ancor meno un essere attivo dell'"uomo economico" dell'economia liberale.

[36] Che l'utilitarismo liberale, e non il socialismo, sia "costretto entro una insostenibile 'finzione comunistica' circa l'unità della società" e che "la finzione comunista è implicita in diversi scritti economici" è una delle tesi fondamentali del brillante lavoro di Myrdal (op. cit., pp. 54-150). Egli ne conclude che l'economia può essere una scienza soltanto se si fa l'ipotesi che un solo interesse pervada la società come un tutto. Al di là dell'"armonia degli interessi" sta sempre la "finzione comunistica" dell'unico interesse, che può essere chiamato *welfare* o *commonwealth*. Perciò gli economisti liberali sono sempre stati mossi da un ideale "comunistico" e precisamente dall'"interesse della società come un tutto" (pp. 194-195). Il nodo della questione è che ciò "comporta l'asserzione che la società deve essere concepita come un soggetto unico. Ma questo è proprio ciò che non è possibile concepire. Se cerchiamo di farlo, abbiamo già fatto astrazione dall'elemento fondamentale per cui l'attività sociale è il risultato delle intenzioni di parecchi individui" (p. 154).

[37] Per una brillante esposizione di questo aspetto generalmente trascurato della teoria marxiana cfr. Siegfried Landshut, "Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts-und Gesellschaftspolitik*, vol. I, 1956.

[38] Qui e in seguito adopero il termine "divisione del lavoro" solo in riferimento alle moderne condizioni lavorative in cui l'attività individuale è sezionata ed atomizzata in una serie innumerevole di operazioni minime, e non invece alla "divisione del lavoro" intesa nel senso delle specializzazioni professionali. La seconda delle due accezioni ha senso soltanto nel quadro di una società concepita come un soggetto unico all'adempimento dei cui bisogni devono essere suddivise le mansioni tra i suoi membri, ad opera di una "mano invisibile". Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per la strana idea di una divisione del lavoro tra i sessi, che diversi autori ritengono addirittura la piú originale di tutte le divisioni del lavoro. Qui la specie umana è concepita come un soggetto unico che deve quindi suddividere il lavoro tra le sottospeci uomo e donna. Poiché per questo uso della parola si ricorre spesso al mondo classico, va osservato che la divisione greca delle funzioni lavorative in maschili e femminili corrisponde ad un orizzonte del tutto diverso. In Grecia questa separazione corrisponde a una vita svolta da un lato tutta all'esterno, nel mondo, e dall'altro all'interno della casa (cfr. Senofonte, *Oeconomicus*, VII, 22). Soltanto la vita nel mondo è degna dell'uomo; si potrebbe parlare di divisione del lavoro solo se uomini e donne fossero esseri umani di pari livello, parità che era invece affatto impensabile (cfr. 81). L'antichità classica sembra aver conosciuto soltanto specializzazioni professionali predeterminate dalle qualità e dal talento naturale. Cosí ad esempio il lavoro nelle miniere aurifere, che occupava diverse migliaia di lavoratori, veniva distribuito secondo la loro forza e resistenza (cfr. J. P. Vernant, *Travail et Nature dans la Grèce ancienne* in "Journal de psychologie normale et pathologique", vol. LII, 1, 1955).

[39] Tutte le parole e le lingue europee impiegate per designare il concetto di *labor* (latino e inglese *labor*, greco πόνος, francese *travail*, tedesco *Arbeit*) significano sforzo e pena e sono usate anche per le doglie del parto. Labor, imparentato con *labare*, significa propriamente "vacillare sotto un carico", *Arbeit* e πόνος hanno la stessa radice etimologica di *Armut* e di πενία. Lo stesso Esiodo, che viene generalmente annoverato tra i pochi difensori del lavoro nel mondo antico, parla di "lavoro penoso" e lo mette al primo posto tra i mali dell'uomo (*Teogonia*, 226).

Per l'uso greco, cfr. G. Herzog-Hauser, "Ponos" in Pauly-Wissowa. Il tedesco *Arbeit* e *arm* derivano entrambi dal germanico *arbm-*, che significa negletto, abbandonato. Cfr. Kluge-Götze, *Etymologisches Wörterbuch*, (1951). Nel tedesco medioevale questa parola traduce: *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum* (cfr. Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Dissertazione, Berna, 1946).

[40] Pindaro, *Carmina olympica*, XI, 4.

[41] La molto citata affermazione di Omero che Zeus sottrae all'uomo metà del suo valore quando sopraggiunge il giorno della sua schiavitú (*Odissea*, XVII, 320 sgg.) è messo sulle labbra di Eumaios, schiavo lui stesso, e ha il carattere di una proposizione oggettiva, non di una critica o di un giudizio morale. Lo schiavo perde il suo valore (ἀρετή) perché ha perduto il mondo pubblico dove il valore può mostrarsi.

[42] Questo è anche il motivo per cui è impossibile "tracciare uno schizzo del carattere di uno schiavo... Finché non emerge alla libertà e alla notorietà, rimane un'ombra piú che una persona" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 156).

[43] Ricordo a questo proposito una poesia poco nota di Rilke sul suo letto di morte, che non ha titolo, il cui primo verso suona: "*Komm du, du letzter, den ich anerkenne*", e conclude :"Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand der mich kennt..." [Sono ancora io quello che là brucia irriconoscibile? - Non attiro piú a me i ricordi - O vita, vita: là fuori - E io nel rogo. Nessuno mi riconosce...]

[44] Sulla soggettività del dolore e sul suo significato per tutte le forme di edonismo e di sensualismo cfr. i paragrafi 15 e 43. Per chi vive, la morte è innanzitutto dis - parizione. Ma a differenza del dolore, v'è una forma in cui la morte è come se apparisse tra i viventi: la vecchiaia, che Goethe chiama a volte il "graduale retrocedere dell'apparenza". Gli autoritratti dei grandi pittori nella loro vecchiaia — Rembrandt, Leonardo — mostrano la verità di questa osservazione, poiché in queste immagini è rappresentato lo stesso processo dissolutivo e l'intensità dello sguardo illumina e domina questa retrocessione del vivente.

[45] *Contra Faustum Manichaeum*, V. 5.

[46] Questo è tra l'altro anche il presupposto della filosofia politica di Tommaso d'Aquino (cfr. op. cit., II, 2, 181, 4).

[47] Il termine *corpus rei publicae* ricorre nella letteratura latina pre-cristiana, ma con il senso di popolazione abitante una res publica, un dato ambito politico. Il termine politico corrispondente non è mai usato nel greco pre-cristiano in senso politico. La metafora si presenta per la prima volta forse in Paolo (*I Cor.*, 12, 12/27) e ricorre in tutti i primi scrittori cristiani (cfr. per es. Tertulliano, *Apologeticus*, 39, o Ambrogio, *De officiis ministrorum*, III, 3,17). Il termine divenne d'importanza grandissima per la teoria politica medioevale, che fu unanime nel dichiarare gli uomini *quasi unum corpus* (Tommaso, op. cit., II, 1, 81,1). Ma mentre i primi scrittori sottolinearono l'eguaglianza dei membri, tutti ugualmente necessari per il benessere del corpo preso come un tutto, in seguito fu dato rilievo alla differenza tra il capo e i membri, al compito direttivo del primo e a quello subordinato dei secondi (cfr. per il medioevo Anton-Hermann Chroust, *The Corporate Idea in the Middle Ages*, "Review of Politics" vol. VIII, 1947).

[48] Tommaso d'Aquino, op. cit., II, 2, 179, 2.

[49] Cfr. l'articolo 57 dell'ordinamento benedettino in Levasseur, op. cit., p. 187: se uno dei monaci diviene orgoglioso della propria opera, deve abbandonarla.

[50] Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, p. 168), in una interessante discussione sugli schiavi nei collegi romani mostra che le loro associazioni avevano anche e innanzitutto uffici funerari; si occupavano tra l'altro dei cippi e delle iscrizioni, per i quali nutrirono un crescente interesse.

[51] *Etica Nicomachea*, 1177b31.

[52] *Wealth of Nations*, I, cap. 10 (pp. 120-95 del vol. I dell'ed. "Everyman").

[53] Per quanto riguarda la solitudine e l'abbandono come moderno fenomeno di massa, cfr. David Riesman, *The Lonely Crowd*, 1950.

[54] Cosí Plinio il Giovane, citato in W. L. Westermann, "Sklaverei", in Pauly - Wissowa, supl. VI, p. 1045.

[55] Questa diversa valutazione della ricchezza e della cultura a Roma e in Grecia è del tutto evidente. Ma è interessante osservare quanto fortemente questa valutazione coincideva con la posizione degli schiavi. Gli schiavi romani avevano una funzione molto superiore nella cultura che non in Grecia, dove d'altra parte la loro funzione nella vita economica era molto piú importante (cfr. Westermann in Pauly - Wissowa, p. 984).

[56] Agostino (*De civitate Dei*, XIX, 19) vede nel dovere della *caritas* per la *utilitas proximi* ("l'interesse del proprio vicino") la limitazione dell'*otium* e della contemplazione. Ma "nella vita attiva non dobbiamo perseguire gli onori o il potere di questo mondo... ma il bene di coloro che ci sono soggetti (*salutem subditorum*)". È chiaro che questa specie di responsabilità assomiglia piuttosto alla responsabilità del capo-famiglia che a quella del politico.

[57] Coulanges, op. cit., scrive: "Il vero significato di *familia* è proprietà; designa il terreno, la casa, il denaro e gli schiavi" (p. 107). Naturalmente questa "proprietà" non è considerata come inerente alla famiglia; al contrario "la famiglia è legata al focolare, il focolare al terreno" (p. 62). Il punto fondamentale è che "la fortuna è immutabile come il focolare e la tomba. È l'uomo che se ne va" (p. 74).

[58] Levasseur, op. cit., riferisce sulla fondazione di una comunità medioevale e sulle condizioni per essere ammessi: "non bastava abitare la città per aver diritto a questa ammissione. Bisognava avere una casa"; "Ogni ingiuria rivolta in pubblico contro la comunità comportava la demolizione della casa e la messa al bando del colpevole" (p. 240).

[59] La distinzione è piú chiara nel caso degli schiavi, i quali benché non avessero proprietà nel senso antico della parola (cioè un posto loro proprio) erano tutt'altro che privi di proprietà nel senso moderno. Il *peculium* (il possesso privato di uno schiavo) poteva ammontare a somme considerevoli e comprendere perfino degli altri schiavi personali (*vicarii*). Barrow parla della "proprietà che anche il piú umile della sua classe possedeva" (*Slavery in the Roman Empire*, p. 122).

[60] Coulanges riferisce un'osservazione di Aristotele, che cioè nei tempi antichi il figlio non era un cittadino fintanto che suo padre era in vita, e dopo la morte del padre soltanto il maggiore godeva di diritti politici (op. cit., p. 228). Coulanges afferma che la *plebs* romana consisteva originariamente di gente senza terra e senza casa che si distingueva perciò nettamente dal *populus Romanus* (pp. 229 sgg.).

[61] "Tutta questa religione era racchiusa tra le mura della casa... Tutti questi dei, divinità del focolare, Lari, Mani, erano chiamati divi-

nità nascoste o dei dell'interiorità domestica. Tutti gli atti di questa religione esigevano il segreto, *sacrificia occulta*, come dice Cicerone." Coulanges, (op. cit., p. 37).

[62] I Misteri Eleusini davano quasi una manifestazione comune e pubblica di tutta questa sfera, la quale per la sua particolare natura e nonostante il fatto che fosse comune a tutti richiedeva la segretezza e l'esclusione dal dominio pubblico: chiunque poteva parteciparvi ma nessuno poteva parlarne. I Misteri si riferivano infatti all'indicibile, e le esperienze che trascendevano il linguaggio erano non-politiche, forse antipolitiche per definizione (cfr. Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena*, 1943-45, pp. 48 sgg.). Che essi si aggirassero intorno ai segreti della nascita e della morte sembra provato da un frammento di Pindaro (frag. 137a), dove si dice che l'iniziato conosce "la fine della vita e il suo inizio, dono di Zeus" (οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν).

[63] La parola greca che indica legge, νόμος, deriva da νέμειν, che significa distribuire, possedere (ciò che è stato distribuito) e abitare. La combinazione della legge col confine di proprietà implicita nella parola *nomo* è del tutto chiara in un frammento di Eraclito: "Il popolo deve lottare per la legge come per un muro [di confine]." La parola romana per legge, *lex*, ha un significato del tutto diverso; indica una relazione formale tra gli uomini piuttosto che il muro che li separa. Ma la divisione di confine e il suo dio, *Terminus*, che separava *agrum publicum a privato* (Livio) era molto piú venerato dei corrispondenti θεοὶ ὅροι in Grecia.

[64] Coulanges riferisce di un'antica legge greca che proibiva che due case si toccassero (op. cit., p. 63).

[65] La parola πόλις designava originariamente pressappoco le mura della cerchia perimetrale, e sembra che anche il latino *urbs* esprimesse l'idea della "cerchia" e avesse la stessa radice di *orbis*. La stessa connessione si trova nella parola inglese "town" che, come il tedesco *Zaun* significa la siepe perimetrale (cfr. R. B. Onian, *The Origins of European Thought*, 1954, p. 444, n. 1).

[66] Per questo non era necessario che il legislatore fosse un cittadino e spesso infatti veniva chiamato dal di fuori. La sua opera non era politica; la vita politica poteva cominciare soltanto dopo che aveva terminato la sua legislatura.

[67] Demostene, *Orationes*, 57, 45: "la povertà costringe l'uomo libero a fare cose servili e miserevoli."

[68] Questa condizione di ammissione alla vita pubblica esisteva ancora nel primo medioevo. Il "Libro dei Costumi" inglese traccia "una netta distinzione tra l'artigiano e il *franke homme*. Soltanto sotto il regno di Edoardo III l'artigiano divenne tanto agiato che "la cittadinanza poteva esser concessa soltanto in connessione con la qualità di membri di una compagnia" (p. 89).

[69] Coulanges a differenza di altri autori sottolinea le attività basate sul consumo di tempo e di energia richieste dall'antico cittadino, e vede esattamente che l'affermazione di Aristotele per cui nessuno che sia costretto a lavorare per vivere può essere un cittadino come una semplice constatazione di fatto e non come l'espressione di una presa di posizione (op. cit., pp. 335 sgg.). È del tutto caratteristico per la storia successiva che i benestanti come tali, avessero comunque diritto alla cittadinanza; solo a questo punto la cittadinanza divenne un mero privilegio, indipendentemente da qualsiasi attività specificatamente politica.

[70] Questa mi sembra la soluzione del "ben noto enigma della sto-

ria economica del mondo antico, in cui l'industria si sviluppò fino ad un certo punto ma cessò poi improvvisamente di fare progressi che ci si sarebbe aspettati... [in rapporto al fatto che] l'abilità organizzativa su vasta scala fu esercitata dai Romani nei servizi pubblici e nell'organizzazione militare" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pp. 109-110). A quanto pare è un pregiudizio proprio delle condizioni moderne di esistenza quello di attendersi la stessa capacità organizzativa nella sfera privata e nei "servizi pubblici". Max Weber, nel notevole passo citato ha sottolineato il fatto che le città antiche erano piuttosto "centri di consumo che di produzione" e che l'antico proprietario di schiavi era un "*rentier* e non un capitalista [*Unternehmer*]" (pp. 13, 22 sgg. e 144). La grande indifferenza degli antichi scrittori per le questioni economiche e la mancanza di documenti a riguardo danno un peso ulteriore all'argomento di Weber.

[71] Tutte le storie della classe operaia, cioè di una classe priva di proprietà e che deve la sua sussistenza soltanto all'opera delle sue mani, sono influenzate dall'ingenuo presupposto che una classe del genere sia sempre esistita. Sappiamo invece che perfino gli schiavi antichi non erano privi di proprietà e che il cosiddetto lavoro libero dell'antichità era in definitiva l'opera di "liberi negozianti, commercianti e artigiani" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day*, 1921) giunge perciò alla conclusione che non esisteva lavoro libero, dal momento che l'uomo libero si presenta sempre come un proprietario in un modo o nell'altro. W. J. Ashley riassume la situazione medioevale, arrivando fino al secolo XV: non v'era una "classe operaia nel senso moderno della parola"; col termine "classe operaia" intendiamo una quantità di persone dalle fila delle quali solo alcuni individui, mai la maggioranza, possono arrivare ad assumere posizioni piú elevate. Ma nel secolo XIV i poveri dovevano necessariamente passare per uno stadio di lavoro giornaliero che durava alcuni anni, mentre la maggioranza con tutta probabilità passava direttamente dall'apprendistato alla condizione di maestro di bottega.
Quindi la classe operaia dell'antichità non era né libera né priva di proprietà; se, mediante la manumissione, lo schiavo conquistava la sua libertà, non era in condizioni di diventare un lavoratore libero ma diventava invece un commerciante o un artigiano indipendente. In questa sua evoluzione lo seguiva sempre il suo capitale privato che gli permetteva di darsi una base nel commercio o nell'industria. Anche nel medioevo la condizione operaia era riservata ai giovani, situazione temporanea che preparava il passaggio a maestro e allo stato di uomo adulto; il lavoro salariato era un'eccezione, per gli adulti, e non la regola. I "Tagelöhner" tedeschi, i "manoeuvres" francesi, i "labouring poor" inglesi, vivevano al di fuori di ogni corporazione e costituivano il mondo dei poveri (Pierre Brizon, *Histoire du Travail et des Travailleurs*, 1926, p. 40). Lo stesso fatto che prima del *Code Napoléon* nessuna legislazione si occupi del lavoro libero dimostra chiaramente quanto sia moderna l'origine della classe operaia (cfr. W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, 1896, pp. 49, 53).

[72] Cosí pensa Proudhon nella sua interessante autointerpretazione del motto "la proprietà è un furto", nella postuma *Théorie de la Propriété* (pp. 209-210), dove la proprietà è presentata nella sua "natura egoistica e satanica" come il "mezzo piú efficace per resistere al dispotismo senza rovesciare lo stato".

[73] Devo confessare che non mi riesce di capire su quali basi gli

economisti liberali (che oggi si definiscono conservatori) possano giustificare, nella società dei nostri giorni il loro ottimismo sul fatto che l'appropriazione privata della ricchezza debba garantire le libertà individuali — che cioè possa adempiere alla stessa funzione della proprietà privata. In una società in cui l'unica proprietà sicura è rappresentata dal possedere un lavoro, queste libertà sono garantite soltanto dallo Stato. Si tratta di una garanzia politica e non economica. La minaccia della libertà nella società moderna non viene dallo Stato, come crede il liberalismo, ma dalla società, dove i lavori vengono parcellarizzati e che consolida la partecipazione individuale alla ricchezza sociale.

[74] R. W. K. Hinton, *Was Charles I a Tyrant?*, "Review of Politics", vol. XVIII, gennaio 1956.

[75] Per la storia della parola "capitale", che deriva dal latino *caput*, usato nel diritto romano per indicare una somma prestata, cfr. W. J. Ashley, op. cit., pp. 429 e 433, n. 183. Soltanto nel secolo XVIII si cominciò a usare la parola nel senso moderno di "ricchezza investita al fine di trarne guadagno".

[76] Il pensiero economico medioevale non considerava ancora il denaro come denominatore comune e misura generale, e anzi lo annoverava fra i *consumptibiles*.

[77] *Second Treatise of Civil Government*, sez. 27.

[78] I casi relativamente rari in cui gli autori antichi danno un apprezzamento positivo della povertà e del lavoro, si spiegano in base a questo pericolo. Cfr. per i riferimenti G. Herzog-Hauser, op. cit.

[79] Le parole greca e latina che indicano l'interno della casa, μέγαρον e *atrium*, sono strettamente imparentate con il significato di oscurità e nerezza (cfr. Mommsen op. cit., pp. 22 e 236).

[80] Aristotele, *Politica*, 1254b25.

[81] La vita della donna è definita πονητικός da Aristotele, *De Generatione animalium*, 775a33. Donne e schiavi vivevano insieme; neppure la moglie del capofamiglia viveva con le sue pari (cioè con le altre donne libere) e quindi la differenza di rango era basata molto meno sulla nascita che sulle funzioni esercitate: cfr. Wallon (op. cit., I, 77 e sgg.) che parla di "confusion des grades, ce partage de toutes les fonctiones domestiques": "Les femmes (...) se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre."

[82] Cfr. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4ª ed., 1926; p. 184) sulle condizioni del lavoro di fabbrica nel secolo XVII.

[83] Tertulliano, op cit., 38.

[84] Questa diversità di esperienza può spiegare in parte la differenza tra il giusto senso delle cose di Agostino e la spaventosa concretezza delle idee politiche di Tertulliano. Tutti e due erano romani e profondamente influenzati dalla vita politica romana.

[85] Luca, 8,19. Lo stesso pensiero in Matteo, 6,1-18, dove Gesù mette in guardia dall'ipocrisia e dal dispregio per le opere pietose. La pietà non si esercita di fronte agli uomini ma solo di fronte a Dio, "che vede nei segreti". La parola tedesca *Scheinheiligkeit* esprime bene quel fenomeno religioso per cui la manifestazione esteriore significa ipocrisia.

[86] Questa espressione si ritrova talora in Platone (cfr. *Gorgia*, 482).

[87] *Il Principe*, cap. 15.

[88] Ibid., cap. 8.

[89] *Discorsi*, libro III, cap. 1.

(x) nel atrium stava il talamo e letto matrimoniale (lectus genialis). Cfr. Georges e Maj, "Antichità"

NOTE AL CAPITOLO TERZO

[1] Cfr. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), ristampato nel *Cours de politique constitutionnelle*, (1872), II; 549.

[2] Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sez. 26.

[3] La lingua greca distingue tra πόνειν e ἐργάζεσθαι, il latino tra *laborare* e *facere* o *fabricari*, che hanno la stessa radice etimologica; il francese tra *travailler* e *ouvrer*, il tedesco tra *arbeiten* e *werken*. In tutti questi casi soltanto gli equivalenti del *labor* hanno un significato chiaramente connesso con la fatica e la pena. Il tedesco *Arbeit*, è adoperato originariamente soltanto per il lavoro dei campi, eseguito da servi, e non per il lavoro dell'artigiano, chiamato *Werk*. Il francese *travailler* ha sostituito la piú antica espressione *labourer*, ed è derivato da *tripalium*, un genere di tortura. Cfr. Grimm, *Wörterbuch*, pp. 1854 sgg. e Lucien Fèbre: *Travail: évolution d'un mot et d'une idée*, "Journal de psychologie normale et pathologique", vol. XLI; n. 1, 1948.

[4] Aristotele, *Politica*, 1254b25.

[5] Cosí per la parola francese *ouvrer* e per il tedesco *werken*. In entrambe le lingue, a differenza dall'uso corrente inglese della parola inglese "labor", le parole *travailler* e *arbeiten* hanno perduto il significato originale di fatica accompagnata dalla pena; Grimm, op. cit., ha già rilevato questo sviluppo linguistico alla metà del secolo scorso: "mentre nella lingua piú antica predominava il significato di *molestia* e di lavoro pesante, mentre quello di *opus, opera* era relegato in secondo piano, oggi al contrario quest'ultimo tende ad emergere, mentre il primo compare raramente". Interessante anche il fatto che le parole *work, oeuvre, werk*, mostrino una tendenza crescente ad essere impiegate per le opere d'arte in tutte e tre le lingue.

[6] Cfr. J. P. Bernant, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, "Journal de psychol. norm. et pathol."; LII, n. 1, gennaio-marzo 1955: "Le terme (δημιούργοι) chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l'origine l'artisan en tant que tel, comme 'ouvrier': il definit toutes les activités qui s'exercent en dehors du cadre de l'οἶκος en faveur d'un public, δῆμος: les artisans — charpentiers et forgerons — mais non moins qu'eux le divins les hérault, les aèdes."

[7] *Politica*, 1258b35 sgg. Per la discussione di Aristotele sull'ammissione dei βάναυσοι alla cittadinanza, cfr. *Politica*, III, 5. La sua teoria corrisponde strettamente alla realtà: si pensa che circa l'80% del lavoro libero, dell'artigianato e del commercio, fosse esercitato da non-cittadini, fossero "stranieri" (κατοικοῦντες e μέτοικοι) o schiavi emancipati che si davano a queste occupazioni (Cfr. *Fritz Heichelheim Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 1938, I, 398 sgg.). Jacob Burckhardt, che nella sua *Griechische Kulturgeschichte* (vol. II, sez. 6,8) riferisce l'opinione corrente nella Grecia antica su quanto concerne e su quanto non concerne la classe dei βάναυσοι, osserva anche che non abbiamo notizia di alcun trattato sulla scultura. Quanto invece ai molti trattati sulla musica e la poesia, le notizie che ne abbiamo non sono probabilmente un caso dovuto alla tradizione, come non lo è il fatto che ci restino tante storie sul grande senso di superiorità e persino di arroganza diffuso tra i pittori famosi, aneddoti che non si trovano per gli scultori. Questa valutazione di pittori e scultori sopravvisse per secoli e secoli. La si ritrova nel Rinascimento, che annovera la scultura fra le arti servili mentre assegna alla pittura una posizione intermedia tra le arti liberali e quelle servili

(cfr. Otto Neurath, *Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik"; vol. XLI, n. 2, 1915.

Il fatto che l'opinione pubblica greca giudicasse le occupazioni in base allo sforzo richiesto e al tempo consumato, è confermato da un'osservazione sulla vita dei pastori: "vi sono grandi differenze nei modi di vita degli uomini; quella dei pastori è la peggiore; ad essi danno nutrimento senza fatica (πόνος) gli animali domestici, e vivono perciò nell'ozio (σχολάζουσιν)" (*Politica*, 1256a30 sgg.). Interessante notare come Aristotele, che segue probabilmente l'opinione corrente connetta la pigrizia (ἀεργία) con la σχολή, cioè l'astensione da certe attività che è condizione preliminare della vita politica. In generale il lettore moderno deve tener presente che ἀεργία e σχολή non sono la stessa cosa. La pigrizia era considerata allo stesso modo che da noi, e una vita di σχολή non era considerata una vita futile. L'equiparazione di σχολή e pigrizia è caratteristica dell'evoluzione avvenuta all'interno della polis. Senofonte riferisce che Socrate fu accusato di aver citato il passo di Esiodo "il lavoro non è mai vergogna, ma la pigrizia sí è vergogna". L'accusa significava che Socrate aveva instillato nell'animo dei suoi allievi princípi servili (*Memorabilia*, I, 20,56). Storicamente è importante tener presente la distinzione tra il disprezzo delle città-stato greche per tutte le occupazioni non politiche, e la primitiva, piú generale e originale condanna di queste attività che servono soltanto a sostenere la vita. In Omero, Paride e Ulisse collaborano alla costruzione delle loro proprie case, Nausicaa lava la biancheria dei fratelli ecc. Tutti elementi che confermano l'immagine dell'eroe omerico autosufficiente e indipendente. Nessun lavoro è avvilente se significa maggiore indipendenza; l'attività autonoma può certo essere un segno di servitú se non è espressione di sovranità ma di soggezione alla necessità. Tra parentesi, è ben nota la stima che si ritrova in Omero per il lavoro artigianale; il suo vero senso è chiarito molto bene in uno studio recente di Richard Harder, *Die Eigenart der Griechen* (1949).

[8] Lavoro e opera (πόνος e ἔργον) sono concetti distinti in Esiodo; solo l'opera è dovuta a Eris, la divinità della lotta salutare (*Le opere e i giorni*, 20-26) ma il lavoro, come tutti gli altri mali, viene dalla scatola di Pandora (90 sgg.) ed è una punizione di Zeus per l'offesa recatagli da Prometeo. Da allora in poi "gli dei tengono nascosta la vita agli uomini" e la loro maledizione colpisce "gli uomini mangiatori di pane" (82). Esiodo, anzi, riferisce come cosa del tutto normale che il lavoro agricolo sia realizzato dagli schiavi e dagli animali domestici. Dà una valutazione positiva della vita quotidiana — cosa abbastanza straordinaria per un greco — ma il suo ideale non è quello del lavoratore che lavora la terra, ma quello del proprietario fondario, che non abbandona la sua terra e la sua casa, si astiene dall'avventurarsi nel mare come nelle questioni pubbliche e si preoccupa soltanto di quel che lo riguarda direttamente.

[9] Aristotele comincia il suo famoso discorso sulla schiavitú (*Politica*, 1253b25) con l'affermazione che "senza le necessità non è possibile né la vita né la buona vita". Essere padrone di schiavi è il modo in cui l'uomo può padroneggiare la necessità e perciò non è cosa contro natura; è la vita stessa che lo esige. Perciò i contadini, che provvedono alle necessità della vita sono classificati da Platone e da Aristotele tra gli schiavi (cfr. Robert Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, "Harvard Studies in Classical Philology," vol. XLVII, 1936).

[10] In questo senso Euripide considera "vili" tutti gli schiavi, in

quanto vedono ogni cosa dal punto di vista dello stomaco (*Supplementum Euripideum*, ed. Arnim, framm. 49, n. 2).

[11] Perciò Aristotele asseriva che gli schiavi impegnati in "libere occupazioni" (τά ἐλεύθερα τῶν ἔργων) devono essere trattati con maggiore dignità e non come schiavi. E quando, nei primi secoli dell'impero romano, crebbero di importanza certe funzioni pubbliche che erano sempre state eseguite da schiavi pubblici, questi *servi publici* potevano portare la toga e sposare donne libere.

[12] Le due facoltà che mancano allo schiavo secondo Aristotele e per le quali non lo si può considerare un uomo sono la facoltà di deliberare e decidere (τὸ βουλευτικόν) e quella di prevedere e scegliere (προαίρεσις). Che è un modo di dire quanto mai esplicito per indicare la soggezione degli schiavi alla necessità.

[13] Cicerone, *De re publica*, V. 2.

[14] L'idea che l'uomo crei se stesso attraverso il proprio lavoro si trova negli scritti giovanili di Marx, che non la abbandonò mai. La si può trovare in diverse forme negli *Jugendschriften*; anche nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto* (cfr. *Marx-Hengels Gesamtausgabe*, parte I, vol. 5, Berlino, 1932, pp. 156 e 167). Dal contesto è chiaro che Marx intendeva sostituire la definizione tradizionale dell'uomo come *animal rationale*, definendolo *animal laborans*. Questa teoria è sottolineata in una frase dell'*Ideologia Tedesca*, successivamente cancellata: "il primo atto storico con cui questi individui si distinguono dagli animali non è il fatto che pensano, ma il fatto che cominciano a produrre i propri mezzi di sussistenza" (ibid. p. 568). Analoghe formulazioni si ritrovano anche nei *Manoscritti economico-filosofici* e nella *Sacra Famiglia* (pp. 125 e 189) e in Engels, p. es. nella premessa all'*Origine della Famiglia* che è del 1884, o in un articolo del 1876, apparso vent'anni piú tardi nella "Neue Zeit" *Sull'importanza avuta dal lavoro nel passaggio dalla scimmia all'uomo*. Il primo autore che individuò nel lavoro la *differenza specifica* tra l'uomo e l'animale fu probabilmente Hume, e non Marx (Adriano Tilger, *Homo faber*, 1929). Ma poiché il lavoro non riveste un interesse preminente nella filosofia di Hume, la cosa è solo di interesse storico; per Hume la vita umana non diventa piú produttiva, attraverso il lavoro, ma soltanto piú penosa che la vita animale. L'interessante, nell'osservazione di Hume, è soltanto il tratto negativo, il fatto cioè che egli non ritenga di poter definire l'uomo sulla base del pensiero o della ragione; egli riteneva che il comportamento animale dimostri che gli animali sono capaci di entrambi.

[15] *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 302.

[16] La distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo risale ai fisiocratici, che distinguevano fra produttori, proprietari fondiari e classi sterili o improduttive. Poiché essi sostenevano che la fonte originaria di ogni produttività sta nelle forze naturali della terra, il loro criterio di produttività era basato sulla creazione di nuovi oggetti e non sulle necessità e i desideri dell'uomo. Il marchese De Mirabeau, padre del famoso oratore, definisce sterile "quella classe di operai i cui lavori, benché necessari ai bisogni degli uomini e utili alla società, non sono tuttavia produttivi, e illustra la sua distinzione fra lavoro sterile e lavoro produttivo con la differenza che esiste tra il tagliare una pietra e il produrla (cfr. Jean Dautry, *La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier*, "Journal de psychologie normale et pathologique", vol. LII, n. 1, gennaio-marzo 1955).

[17] Questa speranza accompagnò Marx dall'inizio alla fine. Cfr.

Marx preannunzia la fine del lavoro (cfr. anche p. 93, il testo) e p. 171, n. 20) salvo affermare (v. più sotto, n. 21) che "vivere e lavorare" nella comunità sociale sta "saranno la stessa cosa" e (p. 272, n. 34) che il lavoro è "una necessità eterna". p. 110

Ideologia tedesca "Non si tratta di liberare il lavoro ma di sopprimerlo superandolo" (*Gesamtausgabe*, parte I, vol. 3, p. 185), e alcuni decenni più tardi nel terzo volume del *Capitale*, cap. 48: "il regno della libertà comincia là dove cessa il lavoro" (*Gesamtausgabe*, parte II, 1933, p. 873).

[18] Nella sua introduzione al secondo libro di *Wealth of Nations* (Everyman's ed., I, 241 sgg.), Adam Smith dà rilievo al fatto che la produttività è dovuta alla divisione del lavoro piú che al lavoro stesso.

dopo Smith, il tema della divisione del lavoro

[19] Cfr. l'introduzione di Engels a *Salario, lavoro, capitale* di Marx (Marx-Engels, *Selected Works*, Londra 1950, I, 384), dove Marx ha introdotto il nuovo termine con particolare rilievo.

[20] Marx sottolinea sempre, particolarmente nella sua giovinezza, che la funzione principale del lavoro era la "produzione della vita" e lo considerava quindi tutt'uno con la procreazione (cfr. *Deutsche Ideologie*, p. 19; inoltre *Salario, lavoro e capitale*, p. 77).

[21] Le parole *vergesellschafteter Mensch* o *gesellschaftliche Menschheit* furono usate frequentemente da Marx per indicare il fine del socialismo (cfr. p. es. il III volume del *Capitale*, p. 873) e la decima Tesi su Feuerbach: "il punto di partenza del vecchio materialismo è la società 'civile'; il punto di partenza del nuovo è la società umana o l'umanità socializzata" (*Selected Works*, II, 377). Questa socializzazione consisteva nell'eliminazione della frattura tra l'esistenza individuale e sociale dell'uomo, perché l'uomo "nel suo essere piú individuale fosse al tempo stesso un essere sociale (*Gemeinwesen*)" (*Jugendschriften*, p. 113). Marx definisce spesso questa natura sociale dell'uomo come una *Gattungswesen*, come suo essere membro della specie, e la famosa "alienazione di sé" è innanzi tutto l'alienazione dell'uomo dalla sua essenza di specie (ibid., p. 89: "una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è estraniato rispetto al prodotto del suo lavoro, alla sua attività vitale, alla sua essenza specifica è l'estraneazione dell'uomo dall'uomo"). La società ideale è uno stato di cose in cui tutte le attività umane derivano dalla "natura umana" con la stessa naturalezza e semplicità della "fabbricazione" della cera nei favi delle api; vivere e lavorare per la conservazione della vita saranno allora un'unica cosa, e la vita del lavoratore non dovrà cominciare soltanto quando cesserà la sua attività in quanto lavoratore (cfr. anche e soprattutto *Salario, lavoro e capitale*, p. 77).

[22] L'imputazione originaria mossa da Marx alla società capitalista non era semplicemente la trasformazione di tutti gli oggetti in merci, ma anche che "il lavoratore, di fronte al prodotto del proprio lavoro, si trova come di fronte a un oggetto estraneo" (*Jugendschriften*, op. cit., p. 83); in altre parole che le cose del mondo, dopo essere state prodotte dall'uomo vengano rese indipendenti e estranee alla vita umana.

[23] Seguo, su questo punto, i discorsi di Cicerone sulle attività liberali e servili nel *De officiis*, I, 42-43. I criteri di *prudentia* e *utilitas* o *utilitas hominum*: ivi, 151-155.

[24] Naturalmente la classificazione dell'agricoltura fra le arti liberali è cosa specificamente romana; non dipende affatto dalla sua "utilità", come noi la intenderemmo, ma piuttosto dall'idea romana di *patria*, per la quale non la sola città di Roma ma l'*ager Romanus* costituiscono il dominio pubblico.

[25] È questa preoccupazione per il puro vivere che Cicerone definisce *mediocris utilitas* (par. 151) e che egli esclude dalle arti liberali. Ancora una volta mi sembra che la traduzione non colga il punto fondamentale. Non si tratta di "professioni... dalle quali la società non trae alcun beneficio", bensí occupazioni che, in netto contrasto con quelle

indicate sopra, trascendono la volgare *utilitas* dei beni di consumo.

[26] Edgar Loening, voce "Arbeitsvertrag" in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1890, vol. I, pp. 742 sgg.

[27] Nel medioevo le *opera liberalia* erano identificate col lavoro intellettuale, o meglio spirituale (cfr. Otto Neurath, *Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. XLI, 1915, n. 2).

[28] H. Wallon descrive questo fenomeno al tempo di Diocleziano: "Le funzioni già considerate servili ricevettero una patina di nobiltà e furono elevate al primo rango dello Stato. Questa nuova considerazione, che si estendeva dall'imperatore ai primi servitori di palazzo, ai piú alti dignitari dell'impero e discendeva a tutti i livelli delle funzioni pubbliche....; il servizio pubblico divenne un pubblico ufficio." "Le mansioni piú servili... i nomi già ricordati a proposito delle funzioni servili, sono ora illuminati dalla luce che promana dalla persona del principe" (vol. III, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847, III pp. 126-131).

Prima di questa elevazione dei servizi gli scribi erano stati classificati nello stesso rango dei guardiani di pubblici edifici o anche degli uomini che dovevano scortare i gladiatori nella arena (ibid., p. 171). Va rilevato che il fatto che l'elevazione degli "intellettuali" coincideva con la massima stabilizzazione della burocrazia.

[29] Il lavoro di taluni tra i piú rispettabili ceti della società è altrettanto improduttivo di valore che il lavoro servile, scrive Adam Smith; e tra questi lavori improduttivi annovera tutto l'esercito e la marina, i pubblici impiegati, i liberi professionisti, come pure "ecclesiastici, avvocati, fisici, letterati di ogni specie". La loro opera "proprio come la declamazione degli attori, l'arringa degli oratori, o i suoni del musico... si esaurisce nell'istante stesso in cui si produce" (op. cit., I, 295-296). È chiaro che Smith non si sarebbe trovato in difficoltà dovendo classificare i nostri "white-collar jobs".

[30] Al contrario non si ha notizia che alcun dipinto abbia mai riscosso tanta ammirazione quanto la statua di Zeus ad Olimpia, opera di Fidia, il cui magico potere faceva dimenticare ogni afflizione; chi non l'aveva vista era vissuto invano, ecc.

[31] Locke, op. cit., sez. 46.

[32] *Politica*, 1254a7.

[33] Nella letteratura sul problema del lavoro, fino all'ultimo terzo del secolo XIX, era abbastanza frequente il rapporto tra il lavoro e il movimento ciclico del processo vitale. Schulze-Delitzsch, in una conferenza intitolata *Die Arbeit* (Leipzig, 1863) descrive il ciclo desiderio-sforzo-soddisfazione: "All'ultimo boccone già inizia la digestione." Al contrario nella piú recente letteratura, che dipende totalmente da Marx, ho notizia soltanto di un autore che si riferisce esplicitamente a questo aspetto del tutto elementare del lavoro. È Pierre Naville, il cui libro *La vie de travail et ses problèmes* è uno dei contributi piú interessanti, forse il piú originale. Affrontando gli aspetti particolari della giornata lavorativa separatamente da altre misurazioni del tempo di lavoro, Naville scrive: "Il carattere principale è il suo aspetto ciclico o ritmico. Tale aspetto è legato nello stesso tempo allo spirito naturale e cosmologico della giornata... e al carattere delle funzioni fisiologiche dell'essere umano, che condivide con le specie animali superiori... è evidente che il lavoro dovette essere solidale, agli inizi, con i ritmi e le funzioni naturali." Deriva di qui il carattere ciclico del consumo e della riproduzione della capacità di lavoro che determina l'unità di tempo della gior-

nata lavorativa. L'intuizione principale di Naville è che il carattere temporale della vita umana, nella misura in cui non è soltanto parte della vita delle specie, si trova in forte contrasto con il carattere ciclico del tempo della giornata lavorativa. "I limiti naturali superiori della vita... non sono dettati, come quelli della giornata dalla necessità e dalla possibilità di riprodursi, ma al contrario dall'impossibilità di rinnovarsi, se non a livello della specie. Il ciclo si compie una volta sola e non si rinnova" (pp. 19-24).

[34] Questa formulazione si ritrova spesso nell'opera di Marx, ripetuta talora alla lettera: il lavoro è la necessità naturale eterna di effettuare il metabolismo tra l'uomo e la natura (cfr. p. es. *Das Kapital*, vol. I, Parte I, cap. I, sez. 2; e parte 3, cap. 5). È chiaro che quando Marx parla del "processo vitale della società", non si esprime metaforicamente.

[35] Marx definiva il lavoro "consumo produttivo", ed ebbe sempre ben chiaro il carattere fisiologico della condizione dell'essere che lavora.

[36] L'intera teoria di Marx si basa fondamentalmente sul fatto che il lavoratore riproduce innanzitutto la sua stessa vita producendo i propri mezzi di sussistenza. Nei primi scritti egli afferma "che l'uomo comincia a distinguersi dagli animali quando comincia a produrre i propri mezzi di sussistenza" (*Deutsche Ideologie*, p. 10). Va notato tuttavia che negli scritti posteriori Marx non è piú soddisfatto di questa sua definizione dell'uomo.

Ma ciò che distingue il peggiore architetto dalla migliore delle arti è il fatto che l'architetto eleva la sua costruzione nella fantasia prima di costruirla nella realtà. E alla fine di ogni processo lavorativo siamo di fronte a un risultato che già all'inizio del processo era idealmente presente nella rappresentazione immaginativa del lavoratore (*Das Kapital*, cap. 5, sez. 1). È chiaro che qui Marx non parla piú del *labor* ma dell'*operare*, di cui per altro non si occupa; la migliore prova di questa nostra affermazione è che il fattore "immaginazione", che sembra avere un'importanza cosí universale, non entra mai in gioco nella sua teoria del lavoro. Nel III volume del *Capitale* Marx ripete che il plus-lavoro che oltrepassa i bisogni immediati serve alla "progressiva estensione del processo di riproduzione" (pp. 872-278). Salvo qualche passo che esprime elementi di incertezza, Marx ritenne sempre che "Milton produsse il Paradiso perduto per la stessa ragione per cui il baco da seta produce la seta" (come scrisse nelle *Teorie del Plusvalore*).

[37] Locke, op. cit., sez. 46, 26 e 27.

[38] Ibid., sez. 34.

[39] L'espressione è di Karl Dunkmann (*Soziologie der Arbeit*, 1933, p. 71), che osserva giustamente come il titolo dell'opera fondamentale di Marx sia poco appropriato, e che avrebbe dovuto chiamarsi *Sistema del lavoro*.

[40] Questa curiosa osservazione è contenuta in *The Theory of the Leisure Class*, 1917, p. 44.

[41] Il termine *vergegenständlichen* non è molto frequente in Marx, ma ricorre sempre in punti cruciali. Cfr. *Jugendschriften*, p. 88: "La produzione pratica di un mondo oggettivo di cose, la trasformazione della natura inorganica rappresenta la conferma che l'uomo è un ente generico (*Gattungswesen*)... [l'animale] è spinto a produrre dal bisogno immediato, mentre l'uomo, anche se libero dal bisogno fisico, produce, ed esso solo produce in piena libertà dal bisogno." Qui, come anche nel passo del *Capitale* citato alla nota 36, Marx introduce un concetto affatto

diverso di lavoro, si riferisce cioè all'operare e al fabbricare. La stessa reificazione è introdotta, benchè in modo un po' equivoco, nel *Capitale* (vol. I, parte 3ª, cap. 5): "[*Die Arbeit*] *ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet.*" Marx gioca qui sulla parola *Gegenstand,* ma con questo lascia un po' nell'oscurità quel che avviene effettivamente nel processo: attraverso la reificazione una nuova cosa è stata prodotta ma l'"oggetto" che questo processo trasforma in una cosa, dal punto di vista del processo è soltanto del materiale e non è una cosa.

[42] Questa formulazione ricorre spesso nelle opere di Marx, e particolarmente nel *Capitale.*

[43] "Das Prozess erlischt im Produkt" (*Das Kapital,* vol. I, parte 3ª, cap. 5).

[44] Adam Smith, op. cit., I, 295.

[45] Locke, op. cit., sez. 40.

[46] Adam Smith, op. cit., I, 294.

[47] Op. cit., sezz. 46-47.

[48] Lo scritto di Jules Vuillemin, *L'être et le travaille,* 1949, è una prova di quel che accade quando si cerca di risolvere le contraddizioni e le ambiguità fondamentali del pensiero di Marx. Ciò è possibile soltanto se si abbandona del tutto l'evidenza fenomenica e se si comincia a considerare i concetti marxiani come gli elementi di un complicato gioco di astrazioni. Allora il lavoro "sembra emergere apparentemente dalla necessità" ma "realizza in realtà l'opera della libertà e afferma il nostro potere"; nel lavoro "la necessità esprime per l'uomo una libertà nascosta" (pp. 15-16).

Contro queste volgarizzazioni intellettualistiche sarà utile ricordare l'atteggiamento superiore dello stesso Marx nei confronti della sua opera, quale risulta da un aneddoto riferito da Kautsky. Quest'ultimo chiese a Marx nel 1881 se non pensasse all'edizione delle sue opere complete. Al che Marx replicò: "Queste opere, bisogna prima scriverle" (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus,* 1935, p. 53).

[49] *Das Kapital,* III, 873. Nell'*Ideologia tedesca,* Marx afferma che "die kommunistische Revolution... die Arbeit beseitigt", dopo aver affermato poche pagine prima che soltanto attraverso il lavoro l'uomo si distingue dagli animali. (sopprime)

[50] Questa frase è tratta da: Edmund Wilson, *To the Finland Station* (ancor ed., 1953), ma questa critica è familiare nella letteratura marxista.

[51] Cfr. cap. VI, § 42.

[52] *Deutsche Ideologie,* p. 17.

[53] Nel Vecchio Testamento la morte non rappresenta mai il prezzo del peccato e anche la punizione per cui i progenitori furono esclusi dal Paradiso non consisteva del lavoro e delle pene del parto come tali, ma fu semmai la maledizione che rese ostico il lavoro e doloroso il parto. Secondo la Genesi l'uomo (*adam*) è stato creato per servire la terra (*adamath*) come indica anche il suo nome, che è la forma maschile di "terra" (cfr. Gen., 2, 5-7, 15). "E *Adam* non era fino allora *adamath*... ed Egli, Iddio, creò Adamo dalla polvere di *adamath,* egli, Iddio, prese Adamo e lo pose nel giardino dell'Eden per lavorarlo e custodirlo" (seguo la traduzione di Martin Buber e Franz Rosenzveig, *Die Schrift,* Berlino, s.d.). La parola impiegata qui per indicare il lavoro dei campi, e che piú tardi significò l'attività lavorativa in ebraico, *leawod,* ha il senso di "servire". La maledizione divina (3, 17-19) non fa uso di questa parola, ma il significato è chiaro; il servizio per cui l'uomo fu creato si trasformava ora in servitú. Il fraintendimento corrente della

maledizione divina è dovuto a una inconsapevole interpretazione del Vecchio Testamento alla luce del pensiero greco; tale fraintendimento è normalmente riconosciuto dagli scrittori cattolici (cfr. p. es. Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, vol. IV, parte II, *Travail, Propriété*, 1946, p. 31: "la pena del lavoro è il frutto del peccato originale... Se l'uomo non vi fosse caduto avrebbe lavorato nella gioia, ma avrebbe lavorato"; o anche J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, 1953, p. 9). Interessante per il nostro contesto paragonare la maledizione del Vecchio Testamento con la spiegazione in apparenza simile della durezza del lavoro in Esiodo. Esiodo afferma che gli dei, per punire l'uomo, gli tennero celata la vita (cfr. n. 8), costringendolo a cercarla, mentre prima non doveva far altro che cogliere dagli alberi e dai campi i frutti della terra. Qui la maledizione non consiste soltanto nell'asprezza del lavoro, ma nel lavoro stesso.

[54] Gli scrittori moderni son tutti concordi nel dire che il lato "buono" e "produttivo" della natura umana si riflette nella società, mentre la sua malvagità rende necessario il governo. Come dice Thomas Paine, "la società è il prodotto dei nostri difetti, il governo della nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità in modo positivo unendo assieme i nostri affetti, la seconda in modo negativo, limitando i nostri vizi... La società in ogni stato è una benedizione, ma il governo, anche nello stato migliore, è un male necessario" (*Common Sense*, 1776). E cosí Madison: "ma cosa è lo stesso governo se non la maggiore di tutte le riflessioni sulla natura umana? Se gli uomini fossero angeli non sarebbe necessario alcun governo. Se gli angeli governassero l'uomo, non sarebbe necessario alcun controllo né esteriore né interiore" (*The Federalist*, Modern Library ed., p. 337).

[55] Questa era l'opinione di Adam Smith, ad esempio, fortemente indignato per la "public extravagance of government": "la totalità del reddito, almeno di quello pubblico, è impiegato in molti paesi per mantenere braccia improduttive" (op. cit., I, 306).

[56] Indubbiamente, prima del 1690, nessuno attribuiva all'uomo un diritto naturale alla proprietà creata col proprio lavoro; dopo il 1690 quest'idea divenne un assioma della scienza sociale (Richard Schlatter, *Private Property: The History of an Idea*, 1951, p. 156). Il concetto di lavoro e quello di proprietà rimanevano reciprocamente incompatibili, mentre quelli di lavoro e di povertà (πόνος e πενία, *Arbeit* e *Armut*) rimangono associati nel senso che l'attività che corrisponde allo stato della povertà è l'attività lavorativa. Platone, che sosteneva l'inferiorità degli schiavi addetti al lavoro materiale per il fatto che non erano padroni della loro natura animale, sosteneva all'incirca le stesse cose sullo stato della povertà. Il povero non è "padrone di se stesso" (πένης ὢν καὶ ἑαυτοῦ μὴ κρατῶν). Tra gli scrittori classici non ve n'è alcuno che consideri il lavoro come fonte possibile di ricchezza. Secondo Cicerone, che probabilmente riassume l'opinione dei suoi contemporanei, la proprietà nasce "aut vetere occupatione aut victoria aut lege" (*De officiis* I. 21).

[57] Cfr. paragrafo 8.

[58] Op. cit., sez. 26.

[59] Ibid., sez. 25.

[60] Ibid., sez. 31.

[61] Io sono inclinata a credere che in certi casi, piuttosto frequenti, di inclinazione alla droga, inclinazione che viene generalmente considerata un effetto della droga stessa, si tratti piuttosto del desiderio di ripetere il piacere intenso della cessazione del dolore e l'euforia che lo

accompagna. Nella letteratura moderna ricordo soltanto un racconto che può suffragare la mia ipotesi; Isak Dinesen, in un suo racconto (*Converse at Night in Copenaghen*, nei *Last Tales*, 1957, pp. 338 segg.) parla dell'esperienza di una "cessazione di dolore", che annovera tra i "tre tipi di perfetta gioia". Molto piú frequenti gli esempi che ci offre la letteratura classica. Già Platone si rivolge contro coloro che "quando sono liberati dal dolore ritengono di partecipare del godimento piú alto" (*Repubblica*, 585 A), ma aggiunge anche che simili "godimenti" come la cessazione di un dolore o l'appagamento di un desiderio (il bicchier d'acqua con cui calmiamo una sete profonda), sono piú intensi che i piaceri puri (come il bicchiere di vino che beviamo soltanto per il piacere, senza aver sete); come esempi di "godimenti puri" Platone stesso pone la contemplazione delle figure geometriche o l'odorare un profumo. Cosa straordinaria, proprio gli edonisti hanno sfumato queste distinzioni, non volendo ammettere che i godimenti di "cessazione del dolore" sono piú intensi di quelli "puri". E già Cicerone rimprovera Epicuro di aver scambiato la semplice assenza di dolore col piacere che deriva dalla cessazione di un dolore (cfr. V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, pp. 252 e sgg.) e Lucrezio: "Non vedi tu che la natura desidera soltanto due cose, un corpo privo di dolori e un animo libero dalle cure..." (inizio del II libro del *De Rerum Natura*).

[62] Brochard, op. cit., riassume molto bene la filosofia della tarda antichità, in particolare la dottrina di Epicuro. La possibilità di porsi nella situazione di godimento duraturo di uno stato d'animo felice sta nella facoltà dell'anima "di trasferirsi in un mondo felice da lei creato, cosí da poter persuadere il corpo, con l'aiuto dell'immaginazione, a riprovare sempre di nuovo quel godimento che già una volta fu esperito" (pp. 278-294 sgg.).

[63] È caratteristico di tutte le teorie che criticano la capacità dei nostri sensi di fornire l'immagine del mondo il fatto di rimuovere la vista dalla sua dignità di senso superiore e di sostituirla col tatto o col gusto, che sono i sensi piú privati, quelli cioè in cui il corpo sente in maniera primaria se stesso mentre percepisce gli oggetti. Tutti i pensatori che negano la realtà del mondo esterno sarebbero d'accordo con Lucrezio che disse: "perchè il tatto e solamente il tatto è l'essenza di ogni nostra sensazione corporea" (op. cit., p. 72). Ma questo non basta; il tatto o il gusto in un corpo non irritato, testimoniano ancora della realtà delle cose. Se per esempio io mangio una fragola, io gusto la fragola e non il gusto stesso della fragola; o per prendere un esempio di Galileo, se accarezzo con la mia mano una statua di marmo e poi un corpo vivo, ho la sensazione del marmo e del corpo vivo, e non la sensazione della mia mano con cui li accarezzo. Galileo è quindi costretto, per la dimostrazione delle qualità secondarie dei sensi che non sarebbero altro che parole prive di ogni realtà oltre la sensibilità corporea, a ricorrere ad altri esempi e a introdurre la sensazione dell'esser solleticato da una piuma, mentre conclude di ritenere che queste varie qualità abbiano appunto un'esistenza di questo genere e non superiore (cfr. *Il Saggiatore*, in *Opere*, IV, 333 sgg.).

Questo argomento può basarsi soltanto sulle esperienze dei sensi in cui il corpo è riferito esclusivamente a se stesso ed estromesso dal mondo in cui normalmente si muove. Quanto piú forte è la sensazione corporea interiore, tanto piú plausibile diventa l'argomento. Cartesio scrive nei *Princípi*: "Il semplice movimento con cui una spada taglia una parte

nella società comunista il lavoro sarà sostituito dal libero applicarsi delle energie e tendenze individuali (quasi, nota l'A., l'hobby)

della nostra pelle ci fa sentire il dolore, senza per questo farci sapere quale sia il movimento o la figura di questa spada. Ed è certo che l'idea che abbiamo di questo dolore non è meno diversa dal movimento che lo procura [...] di quanto lo siano le idee che abbiamo dei colori, dei suoni, degli odori o dei gusti." (IV, 197).

[64] Questo nesso fu intuito dagli allievi di Bergson in Francia (cfr. Edouard Berth, *Les méfaits des intellectuels*, 1914, cap. I, e George Sorel, *D'Aristote à Marx*, 1935). Nella stessa scuola si inserisce l'opera dello studioso italiano Adriano Tilgher (op. cit.), che sottolinea il carattere centrale dell'idea del lavoro, chiave della nuova concezione ed immagine della vita. La scuola di Bergson, come lo stesso maestro, idealizza il lavoro equiparandolo all'opera e alla fabbricazione. Certamente però l'*élan vital* di Bergson è assai vicino al motore biologico della vita.

[65] Nella società comunista o socialista tutte le professioni dovrebbero trasformarsi in *hobbies*; non vi sarebbero pittori ma soltanto gente che tra le altre cose occupa il suo tempo anche dipingendo. Diverrebbe possibile "fare oggi questo e domani quello, andare a caccia al mattino e nel pomeriggio dedicarsi alla critica, a proprio gusto; ma senza dover diventare cacciatore, pescatore, pastore o critico". (*Deutsche Ideologie*, pp. 22 e 373).

[66] *Repubblica*, 590C.

[67] Veblen, op. cit., p. 33.

[68] Seneca, *De tranquillitate animae*, II, 3.

[69] Cfr. l'eccellente analisi contenuta in: Winston Ashley, *The Theory of Natural Slavery according to Aristotle and St. Thomas* (dissertazione, University of Notre-Dame, 1941, cap. 5), che rileva giustamente "ci si porrebbe su una falsa strada interpretando l'argomento di Aristotele come se egli considerasse gli schiavi universalmente necessari soltanto in quanto strumenti produttivi. Egli sottolinea piuttosto la loro necessità per il consumo".

[70] Max Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftgeschichte*, 1924, p. 13.

[71] Erodoto I, 113, p. es.: εἶδέ τε διὰ τούτων. Un'espressione analoga ricorre in Plinio, *Naturalis historia*, XXIX: "alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera" (cit. da R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, p. 26).

[72] Aristotele, Politica, 1253b30-1254a18.

[73] Winston Ashley, op. cit., cap. 5.

[74] Cfr. Viktor von Weizsäcker, *Zum Begriff der Arbeit*, in *Festschrift für Alfred Weber*, 1948, p. 739. Il saggio, pur notevole per certe osservazioni, complessivamente è male impostato, perché Weizsäcker oscura il concetto di lavoro con l'asserzione gratuita che l'essere umano malato deve operare un lavoro per guarire.

antitesi

[75] La categoria del lavoro-giuoco, che ha un largo posto nella letteratura moderna sul lavoro, è cosí generale da riuscire generica. Ma è caratteristica sotto un altro aspetto: l'opposizione reale che sta alla sua base è quella di necessità e libertà, ed è importante vedere quanto sia plausibile per il pensiero moderno considerare il giuoco come fonte di libertà.

A parte questa generalizzazione, le idealizzazioni moderne del lavoro rientrano nelle seguenti categorie: (1) il lavoro è un mezzo per conseguire un fine superiore. Questa è generalmente la posizione cattolica, che ha il grande merito di non fornire scappatoie dalla realtà, per

cui le connessioni tra lavoro e vita e tra lavoro e pena vengono generalmente almeno ricordate. Un rappresentante segnalato di questa posizione è Jacques Leclercq, di Lovanio, particolarmente per la sua analisi del lavoro e della proprietà, in *Leçons de droit naturel*, 1946, vol. IV, parte II. (2) Il lavoro è un atto di trasformazione per cui "una struttura adatta viene trasformata in un'altra struttura superiore". È la tesi centrale del famoso studio di Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft*, 1926. (3) Il lavoro, in una società del lavoro, è un puro piacere, o "può essere reso del tutto soddisfacente allo stesso modo delle attività ricreative" cfr. Glen W. Cleeton, *Making Work Human*, 1949. Questa posizione è ripresa oggi da Corrado Gini nella sua *Economica Lavorista*, 1954, che considera gli Stati Uniti come una "società lavorista", in cui "il lavoro è un piacere e in cui tutti desiderano lavorare" (per un sommario della posizione di Gini in lingua tedesca, cfr. "*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*", CIX, 1953, e CX, 1954). Questa teoria è meno nuova di quanto non sembri. Fu formulata per la prima volta da F. Nitti (*Le travail humain et ses lois*, "Revue internationale de sociologie", 1895), che sosteneva già a quella data che "l'idea che il lavoro sia faticoso è un fatto psicologico piú che fisiologico", sicché la fatica scompare in società dove tutti lavorano. (4) Il lavoro è la affermazione che l'uomo fa di sé contro la natura, che egli giunge a dominare appunto mediante il lavoro. Questa è la tesi presupposta esplicitamente o implicitamente dalla nuova corrente di umanesimo del lavoro che fiorisce soprattutto in Francia ed è rappresentata da Georges Friedmann.

Dopo tutte queste teorie e discussioni accademiche dà un senso di liberazione sapere che la grande maggioranza dei lavoratori, quando si domanda loro: "perché si lavora?" rispondono semplicemente "per poter vivere" o "per fare soldi" (cfr. Helmut Schelsky, *Arbeiter jugend Gestern und Heute*, 1955. Gli scritti di questo autore sono eccezionalmente liberi da pregiudizi ed idealizzazioni).

[76] L'importanza dell'*hobby* nella società moderna è grandissima e può costituire la radice della esperienza su cui si fondono le teorie del lavoro come gioco. Marx che non aveva alcuna inclinazione per questa direzione considerava però che nella sua società utopistica e resa libera dal lavoro tutte le attività umane sarebbero trasformate in modo da rassomigliare in fondo moltissimo a degli *hobbies*.

[77] *Repubblica*, 346: "l'arte di guadagnare allontana la povertà allo stesso modo come l'arte medica allontana le malattie". Poiché il compenso per queste prestazioni era facoltativo (Loening, op. cit.), le professioni liberali devono aver conseguito una notevole perfezione nell'"arte di far denaro".

[78] La spiegazione moderna piú frequente di questo costume che fu caratteristico di tutta l'antichità greca e latina, che cioè la sua origine stia nella credenza dell'incapacità dello schiavo a dire la verità se non quando è sottoposto a tortura (Barrow, op. cit., p. 31) è erronea. La vera credenza era al contrario che nessuno sia in grado di inventare una menzogna sotto la tortura: "si credeva di raccogliere la voce stessa della natura nelle grida di dolore. Piú il dolore si faceva penetrante, piú intima e piú vera sembrava la testimonianza della carne e del sangue". (Wallon, op. cit., I, 325).

La psicologia antica era molto piú cosciente di quanto noi lo siamo dell'elemento di libera invenzione implicito nel raccontare bugie. La tor-

Simone Weil riconosce che la liberazione dal lavoro è, in Marx, utopia (nota 18, 6 nego), anche se in lei essa fonda tutta la prospettiva pratico-ideologica del marxismo.

tura doveva valere appunto a sopprimere questa libertà e non poteva quindi essere applicata ai liberi cittadini.

[79] L'espressione greca piú antica per indicare gli schiavi, δοῦλοι e anche δμωές, indica il nemico sconfitto. Cfr., sulla vendita di prigionieri di guerra, come fonte principale della schiavitú nell'antichità, W. L. Westermann, "Sklaverei", in Pauly-Wissowa.

[80] Oggi, dato lo sviluppo degli strumenti di guerra e di distruzione, siamo portati a trascurare questo aspetto importante nella vita dell'età moderna. In realtà il secolo XIX fu uno dei piú pacifici della storia.

[81] Wallon, op. cit., III, 265. Wallon mostra brillantemente come l'affermazione del tardo stoicismo per cui tutti gli uomini sono schiavi si accorda con lo sviluppo dell'impero romano nel quale l'antica libertà venne gradualmente assorbita dal governo imperiale, sicché nessuno era piú libero e tutti avevano il loro padrone. Il momento cruciale si ebbe quando Caligola prima, poi Traiano, consentirono ad essere chiamati con l'appellativo di *dominus*, che prima era usato soltanto per il capo famiglia. La cosiddetta moralità servile della tarda antichità, con la sua affermazione che non esista una differenza reale fra la vita dello schiavo e quella dell'uomo libero, aveva un fondamento quanto mai realistico. Lo schiavo poteva dire al suo padrone: nessuno è libero, tutti hanno un padrone. Con le parole di Wallon: "Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à tout autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière" (p. 216) "È il diritto della servitú che ormai governa il cittadino; ed abbiamo potuto ritrovare tutta la legislazione concernente gli schiavi nelle regole che riguardano la persona, la famiglia o i beni del cittadino" (pp. 219-220).

[82] La società senza classi e senza stato teorizzata da Marx non è un'utopia. Anche a parte il fatto che gli eventi moderni mostrano una tendenza indubbia a eliminare le distinzioni di classe nella società e a sostituire il governo politico con l'"amministrazione dei beni" che secondo Engels rappresenta il tratto caratteristico della società socialista, già in Marx questi ideali erano concepiti in accordo con la democrazia ateniese; soltanto, nella società comunista i privilegi colà riservati ai cittadini liberi dovrebbero essere estesi a tutti.

[83] Non è forse esagerato dire che *La condition ouvrière* (1951), di Simone Weil, è il solo libro, nella vasta letteratura sulla questione del lavoro, che tratti il suo oggetto senza pregiudizi e sentimentalismi. Esso conclude che la speranza di una liberazione dal lavoro e dalla necessità è il solo elemento utopistico nel marxismo, ed è al tempo stesso il motore di ogni movimento del lavoro ispirato al marxismo. Esso è appunto quell'"oppio del popolo" che Marx riteneva essere la religione.

[84] Questo tempo libero non è naturalmente la stessa cosa che la σχολή dell'antichità, che non era un fenomeno di consumo, abbondante o meno, e non si connetteva al problema di guadagnare del tempo strappandolo al lavoro, ma consisteva al contrario in una consapevole "astensione da" tutte le attività connesse con la mera sussistenza, con l'attività del consumo non meno che quella della produzione. Il tratto distintivo di questa σχολή, rispetto all'ideale moderno del tempo libero, è la ben nota frugalità della vita greca del periodo classico. È caratteristico a questo proposito che il commercio marittimo, che era la maggior fonte di ricchezza per Atene, era considerato con diffidenza, sicché Platone, associandosi ad Esiodo, raccomandava che le nuove città-stato venissero fondate lontano dal mare.

[85] Si ritiene che nel Medioevo nessuno lavorasse piú che metà dei giorni dell'anno. I giorni festivi ufficiali erano 141 (cfr. Levasseur, op. cit., p. 329; cfr. anche Liesse, *Le Travail*, 1899, p. 253, per la quantità dei giorni di lavoro in Francia prima della Rivoluzione). L'estensione mostruosa delle giornate lavorative è un fatto caratteristico dell'inizio della rivoluzione industriale, quando cioè i lavoratori entrarono in concorrenza con le macchine. Prima di allora la lunghezza della giornata lavorativa era di 12 ore nell'Inghilterra del secolo XV, e di 10 nel XVII (cfr. H. Herkner, "Arbeitszeit", in *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft*, 1923, I, 889 e segg.). In breve, "i lavoratori, nella prima metà del secolo XIX, hanno conosciuto condizioni di esistenza peggiori di quelle subite precedentemente anche dai piú disgraziati" (Edouard Dolléans, *Histoire du travail en France*, 1953). La misura del progresso conseguito nel nostro tempo è generalmente sopravvalutata, perché viene comparato a una vera e propria "età buia". Può accadere per esempio che i desiderata dei paesi a piú alto livello di vita del nostro tempo corrispondano al ritmo della vita in certi secoli dell'antichità. Non è possibile una maggior precisione, ma la durata della vita dei personaggi di cui ci restano le biografie suffraga questa ipotesi.

[86] Locke, op. cit., sez. 28.

[87] *Ibid.*, sez. 43.

[88] Adam Smith, op. cit., I, 295.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

[1] La parola latina *faber*, probabilmente in rapporto con facere ("fare qualcosa" nel senso di produrre), designava originariamente l'artigiano che lavorava del materiale resistente come la pietra o il legno. Serviva anche a tradurre la parola greca τέκτων che ha lo stesso significato. La parola *fabri*, spesso seguita da *tignarii*, indicava particolarmente i costruttori e i carpentieri. Non mi è stato possibile stabilire come e quando sia apparsa per la prima volta l'espressione *homo faber*, che ha certamente un'origine post-medioevale, moderna. Jean Leclercq (*Vers la société basée sur le travail*, "Revue du travail", vol. LI, n. 3, marzo 1950) fa l'ipotesi che sia stato Bergson "a introdurre il concetto di *homo faber*, nella circolazione delle idee".

[2] Ciò è implicito nel verbo latino *obicere*, da cui deriva il nostro "oggetto", e nella parola tedesca *Gegenstand*, che ha lo stesso senso. "Oggetto" significa letteralmente "qualcosa che è messo contro".

[3] Questa interpretazione della creatività umana è di origine medioevale, mentre la nozione dell'uomo come signore della terra è caratteristica dell'epoca moderna; entrambe sono in contrasto con lo spirito della Bibbia. Secondo l'Antico Testamento l'uomo è il padrone di tutte le creature viventi (Gen. I), che sono state create per aiutarlo (2, 19). Ma egli fu messo nel giardino dell'Eden per custodirlo e preservarlo (2, 15).

È interessante notare che Lutero, mentre respinge consapevolmente il compromesso scolastico con l'antichità greca e latina, si sforza di eliminare dal lavoro umano ogni elemento di produzione e di creazione. Per lui il lavoro umano è soltanto il "ritrovamento" dei beni che Dio ha messo sulla terra. Fedele al Vecchio Testamento, Lutero sottolinea la dipendenza dell'uomo dalla terra, non già la sua signoria.

[4] Hendrik de Man, p. es., descrive quasi esclusivamente le soddisfazioni della creazione artigianale sotto il titolo inadeguato: *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, 1927.

[5] Yves Simon, *Trois leçons sur le travail*, Parigi, s.d. Questo tipo di idealizzazione ricorre spesso nel pensiero cattolico liberale o di sinistra in Francia (cfr. specialmente Jean Lacroix, *La notion du travail*, "La Vie Intellectuelle", giugno 1952, e il domenicano M. D. Cheneu, *Pour une théologie du travail*, "esprit", 1952 e 1955: "il lavoratore lavora per la sua opera piú che per se stesso: legge di generosità metafisica che definisce l'attività laboriosa").

[6] Georges Friedmann, (*Problèmes humains du machinisme industriel*, 1946, p. 211) riferisce che i lavoratori delle grandi industrie ignorano spesso anche il nome o l'esatta funzione del pezzo che la loro macchina produce.

[7] La testimonianza aristotelica che fu Platone a introdurre il termine *idea* nella terminologia filosofica, si trova nel primo libro della *Metafisica* (987b8). Un'ottima esposizione dell'uso originario della parola e dell'insegnamento cattolico è contenuta in *The Terminology of Ideas*, "Harvard Studies in Classical Filology" vol. XLVII, (1936). Giustamente Else sottolinea che "ciò che era la dottrina delle idee nella sua forma completa, finale e definitiva, non lo si può ricavare dai dialoghi". Altrettanto incerta è l'origine della dottrina, ma a questo proposito la guida piú sicura è proprio la parola stessa che Platone introdusse nella terminologia filosofica benché non fosse in uso nel dialetto attico. Le parole εἶδος e ἰδέα si riferiscono indubbiamente a forme o figure visibili, particolarmente a forme di creature viventi; il che rende improbabile che Platone concepisse la dottrina delle idee per influenza delle forme geometriche. La tesi di Francis M. Cornford (*Plato and Parmenides*, Liberal Arts ed., pp. 69-100) sull'origine socratica della dottrina (teoria connessa al fatto che Socrate cercò di definire la giustizia in sé o la bontà in sé, che non possono essere concepite sensibilmente) e nello stesso tempo anche pitagorica (nel senso che la dottrina dell'esistenza eterna e separata di idee distinte da ogni oggetto perituro implica "l'esistenza separata di un'anima che sa e conosce, indipendentemente dal corpo e dai sensi") mi sembrano assai convincenti. Ma la mia presentazione del pensiero platonico lascia in sospeso tutte queste ipotesi e si riferisce soltanto al X libro della *Repubblica*, dove Platone spiega la sua dottrina facendo l'esempio comune "di un artigiano che costruisce letti e tavoli in accordo con la sua idea", e aggiunge "che cosí sogliamo esprimerci in questo e in altri simili casi". Per Platone la stessa parola *idea*, doveva suggerire il fatto che "l'artigiano che costruisce un letto o un tavolo non guardando ad un altro letto o tavolo, bensí all'idea del letto" (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens*, 1950, pp. 34, 35). Inutile dire che nessuna di queste spiegazioni tocca le radici della questione, cioè l'esperienza specificamente filosofica che è alla base del concetto delle idee da un lato, e dall'altro della loro piú peculiare qualità, il loro potere di illuminazione.

[8] La celebre raccolta dovuta a Karl Bücher di canti ritmici del lavoro, apparsa nel 1897 (*Arbeit und Rhythmus*, 6ª ed., 1924) è stata seguita da una vasta letteratura di carattere piú scientifico. Uno dei migliori di questi studi (Joseph Schopp, *Das Deutsche Arbeitslied*, 1935) sottolinea che esistono soltanto dei canti lavorativi, non canti connessi con l'operare. I canti dell'artigiano hanno carattere sociale; vengono cantati dopo il lavoro. Va rilevato tra parentesi che non esiste un ritmo

"naturale" per l'operare. La straordinaria somiglianza tra il ritmo "naturale" inerente ad ogni operazione lavorativa e il ritmo delle macchine è stata rivelata talora, nonostante le ripetute lamentele circa il ritmo "artificiale" che le macchine imporrebbero al lavoratore. Lamentele queste ultime relativamente rare tra i lavoratori stessi, che sembrano trovare al contrario lo stesso grado di soddisfazione nel lavoro ripetitivo della macchina che in altre forme analoghe di lavoro (cfr., p. es., G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, 2ª ed., 1953, p. 233, e Hendrik de Man, op. cit., p. 213). Ciò conferma le osservazioni già fatte nelle fabbriche Ford, all'inizio del secolo. Karl Bücher, che riteneva che "il lavoro ritmico è un lavoro altamente spirituale" (*vergeistigt*) dichiara per altro "estenuanti sono soltanto quei lavori uniformi che non possono essere configurati ritmicamente" (op. cit., p. 443). Tutto ciò dimostra che il lavoro alla macchina è molto piú vicino a quello naturale e spontaneo che non all'operare. Tutte queste teorie si rivelano tuttavia discutibili se si tien conto dei motivi adotti dagli operai per spiegare la loro preferenza per il lavoro ripetitivo. Essi lo preferiscono perché è meccanico e non richiede applicazione mentale, sicché mentre lo si svolge si può pensare ad altro (si può cioè "geistig wegtreten", come si espressero gli operai berlinesi: cfr. Thielicke e Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung*; 1954, pp. 35 e sgg. che riferiscono anche come, secondo un'indagine dell'Istituto Max Planck per la psicologia del lavoro, circa il 90% degli operai preferiscono operazioni monotone). Questa affermazione è tanto piú importante in quanto coincide con gli elogi cristiani primitivi dei meriti del lavoro manuale che, in quanto richiede una minor attenzione, disturba meno la contemplazione di ogni altra occupazione o professione (cfr. Etienne Delaruelle, *Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle*, "Journal de psychologie normale et pathologyque", vol. XLI, n. 1, 1948).

[9] Una delle condizioni materiali significative della rivoluzione industriale fu l'estinzione delle foreste e la scoperta del carbone come sostituto del legno. La soluzione proposta da R. H. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, 1928) "al ben noto enigma dello studio della storia economica del mondo antico, per cui l'industria si sviluppò fino a un certo punto ma si arrestò prima di fare il passo che ci si sarebbe atteso da essa" è interessante e convincente se considerato in rapporto a quanto si è detto.

Barrow sostiene che il solo fattore che impedí l'applicazione delle macchine all'industria fu l'assenza di materiale combustibile adeguato.

[10] John Diebold, *Automation: The Advent of the Automatic Factory*, (1952, p. 67).

[11] Ibid., p. 69.

[12] Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p. 168. Questa, di fatto, è la conclusione piú ovvia che può esser tratta dal libro di Diebold: la catena di montaggio è il risultato del "concetto della manifattura come un processo continuo" e, l'automazione, si può aggiungere, è il risultato della meccanizzazione della linea di montaggio. Alla possibilità di alleviare lo sforzo lavorativo umano, già presente nel primo stadio industriale, l'automazione aggiunge l'alleviamento dello sforzo cerebrale, poiché "tutti i compiti di controllo ora adempiuti dall'uomo verranno affidati alle macchine" (op. cit., p. 140).

L'una e l'altra forma servono ad alleviare il lavoro, non l'operare. Il lavoratore inteso come l'artigiano consapevole di sé, i cui "valori psi-

cologici e umani" (p. 164) quasi ogni autore cerca disperatamente di salvare — magari con una certa ironia involontaria, come quando Diebold ed altri ritengono ingenuamente che il lavoro di riparazione (che forse non potrà essere mai completamente automatizzato) possa ispirare la stessa soddisfazione che la fabbricazione e la produzione di un oggetto nuovo — non ha piú alcuna attualità in questo contesto, per il fatto che questa bella immagine venne eliminata dalla fabbrica molto prima che nessuno parlasse mai di automazione. I lavoratori di una fabbrica non possono certo ricavare le loro ragioni, per altro eccellenti, di consapevolezza e rispetto di sé dal lavoro che fanno. Si può soltanto sperare che essi non accetteranno come soddisfazioni dei surrogati sociali, né il senso di dignità che viene loro offerto oggi dai teorici del lavoro, che sono realmente convinti che l'interesse e la soddisfazione artigianale per la propria opera possa essere sostituita dalle "relazioni umane" e dalla stima che i lavoratori "guadagnano agli occhi dei loro compagni lavoratori" (p. 164). L'automazione, in ultima analisi avrà almeno un risultato positivo, quello di dimostrare l'assurdità di tutti gli "umanesimi del lavoro", che sono niente piú che contraddizioni in termini (un'ottima critica della voga per le "human relations" in: Daniel Bell, *Work and Its Discontents*, 1956, cap. 5, e R. P. Gemelli, *Facteur humain ou facteur social du travail*, "Revue française du travail", vol. VII, numeri 1-3, gennaio-marzo 1952, dove si trova anche una denuncia molto specificata della terribile "illusione" della "gioia" del lavoro).

[13] Günther Anders, nel suo interessante saggio sulla bomba atomica (in *Die Antiquiertheit des Menschen*, tr. it.: *L'uomo è antiquato*, Milano, 1963) osserva giustamente che la parola "esperimento", non può piú essere applicata agli esperimenti nucleari che comportano le esplosioni delle nuove bombe. Gli esperimenti furono sempre caratterizzati dal fatto che lo spazio in cui si verificavano era strettamente limitato e isolato dal mondo circostante. Gli effetti delle bombe sono invece di una tale portata che "il laboratorio in cui si verificano è coestensivo al globo" (p. 260).

[14] Diebold, op. cit., pp. 59-60.

[15] Ibid., p. 67.

[16] Ibid., pp. 38-45.

[17] Ibid., pp. 110 e 157.

[18] Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, (1955) pp. 14-15.

[19] Sull'infinità delle connessioni reciproche di mezzi e fini (*Zweckprogressus in infinitum*) e sulla inerente distruzione del significato, cfr. Nietzsche, aph. 666, in *Wille zur Macht*.

[20] L'espressione kantiana che ricorre nella Critica del Giudizio è: "ein Wohlgefallen ohne alles Interesse" (*Kr. d. Urteilskraft*, ed. Cassiser, V, 215).

[21] Ibid., pp. 448-449.

[22] "La cascata d'acqua, come la terra in generale, come ogni forza naturale, non possiede un valore perché non rappresenta un lavoro che si sia oggettivato in essa. (*Das Kapital*, III, p. 698, MEGA, sez. II, Zürich, 1933).

[23] Teeteto, 152; e Cratilo, 385E. In questi esempi, come in altre antiche citazioni del detto famoso, Protagora è sempre citato cosí: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπων εἶναι, τῶν μεν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν γὲ μή ὄντων ὡς οὐκ ἔστι (cfr. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4ª ed., 1922, framm. B1). La parola χρήματα, da χράομαι, non significa genericamente

"tutte le cose, ma specificamente le cose usate dall'uomo, le cose di cui abbisogna e che possiede. L'espressione "l'uomo è padrone di tutte le cose" sarebbe resa se mai in greco con ἄγϑρωπος μετρον πάντων (nel senso in cui ad es. Eraclito dice: πολεμος πατὴρ πάντων: [cfr. Diels-Krank, *Vorsokratiker*, framm. B1]).

[24] *Leggi*, 716D, dove è citato testualmente il detto di Protagora, con la sostituzione di ϑεος a ἄντρωπος.

[25] L'affermazione è nel cap. 11 del *Capitale*.

[26] La storia medioevale, e in particolare la storia delle corporazioni artigianali, offre un'ottima illustrazione, pur muovendo da presupposti del tutto diversi dell'antica distinzione fra lavoratori che partecipano dell'amministrazione domestica e artigiani che lavorano al di fuori di essa. Giacché l'origine di tali corporazioni "segna il secondo stadio della storia dell'industria, il passaggio dal sistema artigianale o corporativo. Nel primo non si trovava una categoria di artigiani vera e propria, perché tutte le necessità di un gruppo familiare erano risolte dal lavoro dei membri del gruppo stesso" (W. J. Ashley *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 76). Nel tedesco medioevale la parola Storer è un equivalente esatto della parola greca δημιουργός "il lavoratore che va a lavorare dalla gente: geht auf die Stor", dove Stor significa δῆμος ("la gente"). (Cfr. Jost Trier, *Arbeit und Gemeinschaft*, "studium generale", vol. III, n. 11, novembre 1950.)

[27] Egli aggiunge: "nessuno mai vide un cane fare deliberatamente lo scambio di un osso con un altro cane" (*Wealth of Nations*, Everyman's ed., I, 12).

[28] E. Lavasseur, *Histoire des classes ouvriéres et de l'industrie en France avant 1789* (1900): "le parole maestro e operaio erano ancora sinonimi nel secolo quattordicesimo" (p. 564 n. 2) mentre "nel XV secolo quello di maestro è diventato un titolo a cui non tutti possono aspirare" (p. 572). Originariamente "la parola operaio si riferiva normalmente a chiunque operasse, facesse un'opera, sia in qualità di capo che di subalterno" (p. 309). Anche nelle botteghe artigianali e nella vita sociale non vi era grande distinzione fra il maestro o proprietario della bottega e il lavorante (p. 313) (cfr. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, IV ed. 1926, p. 39 e sgg.).

[29] Charles R. Walker e Robert H. Guest, *The Man on the assembly line*, (1952, p. 10). La famosa descrizione di Adam Smith a proposito della produzione degli spilli, (op. cit., I, 4 sgg.) mostra chiaramente come il lavoro a macchina fosse preceduto dalla divisione del lavoro e derivasse da essa i suoi princípi.

[30] Adam Smith, op. cit., II, 241.

[31] Questa definizione fu data dall'economista italiano abate Galiani. Cito da Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) ("Publications of the America Economic Association", 3ª serie, vol. II, n. 3, p. 92).

[32] Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920) I, 8.

[33] *Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money, Collected Works*, 1801, II, 21.

[34] W. J. Ashley op. cit., osserva che "la differenza fondamentale fra il punto di vista medioevale e quello moderno consiste nel fatto che per noi il valore è qualcosa di completamente soggettivo; è quanto a ciascun individuo interessa di dare per ottenere una cosa. Per l'Aquinate era invece qualcosa di oggettivo". Questo è vero solo in parte, poiché "la prima cosa su cui insistono i maestri medioevali è che il valore

non è determinato dall'eccellenza intrinseca della cosa stessa, perché se cosí fosse una mosca avrebbe un valore superiore a quello di una perla, data la sua maggiore eccellenza intrinseca". (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, 1920, p. 109). Questa discrepanza si risolve tenendo conto della distinzione lockiana tra "Worth" e "Value", il primo dei quali rappresenta il *valor naturalis*, il secondo ha il senso di *pretium* e anche *valor*. Tale distinzione tra l'altro si ritrova in tutte le società fuorché nelle primitive; ma nell'età moderna il primo senso tende vieppiú a scomparire, sostituito dal secondo. (Per la dottrina medioevale, cfr. anche Slater, *Value in Theology and Political Economy*, "Irish Ecclesiastical Record", settembre 1901).

[35] Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sez. 22.

[36] *Das Kapital*, III, 689. (MEGA, parte II, Zurigo 1933.)

[37] Il miglior esempio di tale confusione è la teoria ricardiana del valore, particolarmente la sua fede disperata in un valore assoluto. (Cfr. le interpretazioni in Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, 1953, pp. 66 e sgg., e Walter A. Weisskopf, *The Psychology of Economics*, 1955, cap. 3.)

[38] La verità dell'osservazione di Ashley da noi riferita alla nota 34 sta nel fatto che il Medioevo ignorava il mercato di scambio, almeno in senso proprio. Per gli scolastici medioevali il valore di una cosa era determinato dalla sua utilità o dalle necessità oggettive dell'uomo — es., in Buridano: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* — e il "giusto prezzo" era normalmente il risultato della stima generale, salvo che "dati i diversi e corrotti desideri dell'uomo fu conveniente che esso venisse determinato secondo il giudizio di alcuni uomini sapienti" (Gerson, *De contractibus*, I, 9; cit. da O'Brien, op. cit., pp. 104 e sgg.). In assenza di un mercato di scambio era inconcepibile che il valore di una cosa potesse consistere soltanto nel suo essere in relazione o in proporzione con un'altra cosa. La questione quindi non è tanto se il valore sia oggettivo o soggettivo, ma se possa essere assoluto o se indichi soltanto un rapporto tra cose.

[39] Il testo si riferisce a una poesia di Rilke sull'arte che descrive appunto questa trasfigurazione. Si intitola *Magie*.

[40] L'espressione idiomatica "make a poem" o "faire des vers" per indicare l'attività del poeta è in rapporto con questa reificazione. Lo stesso vale per il tedesco "dichten", che deriva probabilmente dal latino *dictare*: il trascrivere la creazione immaginata spiritualmente (Grimm, *Wörterbuch*); le cose non cambierebbero se la parola derivasse come suggerisce ora lo *Etymologisches Wörterbuch* (1951) di Kluge-Götze, da *Tichen*, vecchia forma per *schaffen*, forse in rapporto col latino *fingere*. In questo caso l'unità poetica che produce la poesia prima che essa venga trascritta è intesa pure come "making". Democrito esalta in senso del tutto analogo Omero, per aver "fabbricato un cosmo diverso da ogni genere" (Diels, op. cit., B21). La stessa importanza viene riservata al fattore artigianale della poesia nell'espressione greca che indica l'arte poetica: τέκτωνες ὕμνων.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

[1] Questa descrizione è suffragata da recenti scoperte nel campo della psicologia e della biologia, che sottolineano anche l'intima affinità tra linguaggio e azione, il loro carattere spontaneo e la mancanza di

finalità pratiche. Cfr. specialmente Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), dove troviamo un'ottima sintesi dei risultati e delle interpretazioni della ricerca scientifica dei nostri giorni, oltre a una serie di intuizioni notevoli. Non ci riguarda invece in questo contesto l'idea di Gehlen e degli scienziati sulle cui ricerche egli fonda le proprie teorie, che queste capacità specificamente umane siano anche una "necessità biologica", siano cioè necessarie per un organismo fragile e precario come quello dell'uomo.

[2] *De civitate Dei*, XII, 20.

[3] Per Agostino i due inizi erano cosí diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo (*initium*), e un'altra per indicare l'inizio del mondo: *principium*, che è la traduzione tradizionale del primo versetto della Bibbia. Come risulta dal *De civitate Dei*, XI, 32, la parola "principio" aveva per Agostino un significato assai meno radicale; il *principium* del mondo infatti "non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos". Non si può dire quindi che prima del mondo non vi fosse "nulla", come invece si può dire che prima dell'uomo non v'era "nessuno".

[4] È questa la ragione per cui Platone dice che la λέξις è piú prossima alla verità che la πράξις.

[5] *A Fable*, di William Faulkner, (1954) si stacca da tutta la letteratura sulla I Guerra Mondiale quanto a sensibilità e penetrazione intuitiva; infatti in questo scritto l'eroe della storia è il Soldato Ignoto.

[6] Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4ª ed., 1922).

[7] Socrate adopera la stessa parola che Eraclito, σημαίνειν ("mostrare e dar segni") per indicare la manifestazione del suo δαιμόνιον (Senofonte *Memorabilia*, I, 1, 2, 4). Se dobbiamo credere a Senofonte, Socrate paragonava il suo δαιμόνιον agli oracoli e insisteva che entrambi devono essere usati soltanto per gli affari umani, dove nulla è certo e non per i problemi delle arti e dei mestieri dove tutto può essere previsto (ibid., 7-9).

[8] Il materialismo, nella teoria politica, è almeno altrettanto vecchio quanto l'affermazione platonico-aristotelica che le comunità politiche (πόλεις) e non soltanto la vita familiare o la coesistenza di diverse famiglie (οἰκίαι) devono la loro esistenza alla necessità materiale. (Per Platone cfr. *Repubblica*, 396, dove l'origine della *polis* è individuata nella nostra mancanza di autonomia. Per Aristotele che qui come altrove è piú vicino di Platone all'opinione comune greca, (cfr. *Politica* 1252b29): "la *polis* nasce per amor della vita ma rimane in esistenza per amor del viver bene". Il concetto aristotelico del σύμφερον, che ritroviamo piú tardi nella *utilitas* di Cicerone, deve essere inteso in questo contesto. Entrambi precorrono quella che sarà la teoria dell'interesse, sviluppata per la prima volta da Bodin (come i re comandano i popoli, cosí gli interessi comandano i re). Nel periodo moderno Marx non è particolarmente rilevante per il suo materialismo quanto per il fatto di essere stato il solo pensatore politico abbastanza profondo da basare la sua teoria dell'interesse materiale su una attività umana chiaramente materiale, sul lavoro, cioè sul metabolismo del corpo umano nella materia.

[9] *Leggi*, 803 e 644.

[10] In Omero la parola ἥρως ha certamente un valore di distinzione. ma tale che ogni uomo libero poteva conseguirla. Non appare mai nel senso di "semidio", che è piú tardo e caratterizza il processo di deificazione degli antichi eroi epici.

[11] Aristotele ricorda che la parola *drama*, venne scelta perché si imitavano i δρῶντες. Cfr. Poetica 1448a28. Dallo stesso trattato risulta chiaro che il modello aristotelico del concetto di "imitazione" in arte è tratto dal dramma, e la generalizzazione del concetto, che ha lo scopo di renderlo applicabile a tutte le arti, sembra piuttosto insufficiente.

[12] Perciò Aristotele normalmente non parla di imitazione dell'azione (πράξις), ma degli agenti (πράττοντες) (Poetica 1448a1 sgg.; 1448b25, 1449b24 sgg.).

[13] Nei *Problemata* pseudo-aristotelici (918b28), è riferito che il coro "imita di meno".

[14] Platone rimproverava Pericle perché non "migliorò i cittadini", in quanto gli Ateniesi, alla fine della sua carriera politica erano anche peggiori di prima (*Georgia*, 515).

[15] La storia politica recente è piena di esempi che indicano come il termine "materiale umano" non sia una metafora; e lo stesso vale per tutta una quantità di esperimenti scientifici moderni nel campo dell'ingegneria sociale, della biochimica, eccetera, che tendono tutti quanti a trattare e a modificare il materiale umano come ogni altra materia. Questo aspetto meccanicistico è tipico dell'età moderna; quando l'antichità si proponeva simili scopi tendeva a considerare gli uomini quali animali selvaggi che dovevano essere addomesticati. Il solo risultato possibile è in ogni caso quello di uccidere l'uomo, se non necessariamente come organismo vivente, almeno "in quanto" uomo.

[16] Cfr. particolarmente l'uso omerico di πράττειν e ἄρχειν (cfr. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden*, 1889).

[17] Interessante osservare come Montesquieux, che non trattava tanto delle leggi quanto delle azioni che esse ispirano, definisce le leggi come rapporti sussistenti tra esseri diversi (*Esprit des lois*, libro I, cap. 1; cfr. libro 26, cap. 1). Definizione sorprendente perché le leggi sono sempre state definite come legami e limitazioni. La ragione del fatto è che Montesquieux aveva meno interesse per quelli che egli chiamava il "tipo di governo" — rapubblica o monarchia, per esempio — che per il suo "principio... che lo fa agire,... le passioni umane che lo mettono in movimento" (libro III, cap. 1).

[18] Per questa interpretazione di δαίμων e εὐδαιμονία, cfr. Sofocle, *Edipo Re*, 1186 sgg.: "τίς γάρ , τίς ἀνὴρ πλεον / τᾶς εὐδαιμονίας φέρει / ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν / καὶ δοξαντ' ἀποκλῖνα ." ("E infatti, quale uomo può sostenere una maggiore ευδαιμονία di quanto ne possa trarre dall'apparenza e trasferire a sua volta nell'apparenza"). Contro questa inevitabile distorsione il coro sostiene il proprio punto di vista: gli altri vedono, "hanno" il δαίμων di Edipo davanti agli occhi come esempio; la miseria dei mortali è la loro cecità per il loro stesso δαίμων.

[19] Aristotele, metafisica; 1048a23 sgg.

[20] Il fatto che la parola greca ἕκαστος sia derivata da ἕκας sembra indicare quanto radicato fosse questo "individualismo".

[21] Cfr. per es. l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, 1141b25. Non vi è differenza più radicale fra la Grecia e Roma che per i loro rispettivi atteggiamenti nei confronti del territorio e della legge. A Roma la fondazione della città e la stabilizzazione delle sue leggi rimaneva l'atto fondamentale e decisivo a cui tutte le azioni posteriori dovevano essere riferite per acquisire validità e legittimità politica.

[22] Cfr. M. F. Schachermeyr, *La formation de la cité grecque*, "Diogenes" n. 4, 1953, che paragona l'uso greco con quello babilonese, dove

la nozione di "babilonesi" poteva essere espressa soltanto dicendo: la gente del territorio della città di Babilonia.

[23] *Etica Nicomachea*, 1141b29.

[24] Ibid., 1168a13 sgg.

[25] Ibid., 1140.

[26] Λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν, come dice Aristotele (*ibid.* 1126b12).

[27] Tucidide II, 41.

[28] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1172b36 sgg.

[29] Il noto detto di Eraclito: "le persone deste hanno un unico mondo comune, mentre chi sonnecchia si ritira da questo mondo nel suo proprio" (Diels-Krantz B 89), esprime naturalmente lo stesso concetto che l'affermazione. sopra citata, di Aristotele.

[30] Cfr. *Esprit des lois*, che ignora la differenza fra la tirannia e il dispotismo: "il principio del governo dispotico si corrompe ininterrottamente poiché esso è corrotto per sua natura. Gli altri governi periscono perché il loro principio è violato da particolari accidenti: questo invece perisce per il proprio vizio interiore se non intervengono cause accidentali a impedire che il suo principio si corrompa" (op. cit., libro VIII, cap. 10°).

[31] In che misura la glorificazione nicciana della volontà di potenza fosse ispirata da questo tipo di esperienze dell'intellettuale moderno, lo si può dedurre dalla seguente osservazione (*Volontà di potenza*, n. 55): "perché è l'impotenza contro gli uomini e non l'impotenza contro la natura che produce la piú disperata amarezza nei confronti dell'esistenza".

[32] Nel paragrafo citato della Orazione Funebre (n. 27) Pericle mette deliberatamente in contrasto la δύναμις della *polis* con l'abilità dei poeti.

[33] La ragione per cui Aristotele nella sua poetica trova che la grandezza (μέγεθος) è un prerequisito della realizzazione drammatica, è che il dramma imita l'azione che l'azione è giudicata in base alla grandezza e al suo distinguersi dal luogo comune (1450b25). Lo stesso vale tra l'altro per la bellezza che risiede nella grandezza e nella τάξις, la relazione tra le parti (1450b34 sgg.).

[34] Cfr. frammento P. 157 di Democrito in Diels, op. cit.

[35] Cfr. per il concetto di ἐνέργεια l'*Etica Nicomachea*, 1094a1-5; *Fisica*, 201b31; *De Anima*, 417a16, 431a6. Gli esempi piú frequentemente riportati sono l'atto del vedere e il suonare il flauto.

[36] Non importa per il nostro contesto che Aristotele intravedesse la piú alta possibilità di "attualità" non nell'azione e nel discorso, ma nella contemplazione e nel pensiero (θεωρία e νοῦς).

[37] I due concetti aristotelici, ἐνέργεια e ἐντελέχεια sono strettamente connessi fra loro (ἐνέργεια ...συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν): la piena attualità non produce nulla fuori di sè e la piena realtà non ha altro fine fuori di sé (cfr. *Metafisica*, 1050a22-35).

[38] *Etica Nicomachea*, 1097b22.

[39] *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 295.

[40] Questo è un aspetto essenziale del concetto greco — benché forse non di quello romano — di "virtú"; dove vi è l'ἀρετή non può sopraggiungere l'oblio (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1100b12-17).

[41] Questo è il significato dell'ultima frase della citazione di Dante posta al principio di questo capitolo; nonostante la sua chiarezza e semplicità nel latino originale questa frase mette a dura prova il traduttore (*De monarchia*, I, 13).

[42] Mi servo qui dello straordinario racconto di Isak Dinesen, *The Dreamers*, in *Seven Gothic Tales* (Modern Library ed., soprattutto pp. 340 e sgg.).

[43] Il testo completo dell'aforisma di Paul Valèry da cui son tratte le citazioni è il seguente: "*Créateur créé.* Qui vient d'achever un longue ouvrage le voit former enfin un etre qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une rassemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il y a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel" (*Tel quel*, II, 149).

[44] La solitudine del lavoratore in quanto lavoratore viene generalmente trascurata nella letteratura su questo soggetto perché le condizioni sociali e l'organizzazione del lavoro richiedono la partecipazione subitanea del lavoratore per ciascun progetto, e spezzano ogni barriera di isolamento. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveax de vie*, 1913) è consapevole del fenomeno; "operaio è colui che nel lavoro e a causa del suo lavoro si trova in rapporto soltanto con la materia e non con degli uomini" e individua in questa implicita mancanza di contatto umano la causa che ha estromesso per interi secoli dalla società l'intera classe operaia (118).

[45] Viktor von Weizsäcker, lo psichiatra tedesco, descrive i rapporti fra i lavoratori durante il lavoro nel modo seguente: "va osservato innanzitutto che i due operai si comportano l'uno verso l'altro come se fossero una sola persona... ci troviamo qui di fronte a un caso di generazione del collettivo, che consiste nella progressiva identità, nel farsi uno nei due individui; si può dire anche che due persone si sono mescolate fino a diventare una sola terza persona; ma le regole secondo le quali questa terza persona lavora non si distinguono per nulla dal lavoro di un'unica persona" (*Zum Begriff der Arbeit*, in "Festschrift für Alfred Weber", 1948, pp. 739-740).

[46] Questa sembra la ragione per cui etimologicamente "lavoro e comunità hanno in comune larghe zone di contenuto per gli uomini di antiche stratificazioni storiche". (Per il rapporto tra lavoro e comunità cfr. Jost Trier, *Arbeit und Gemeinschaft*, "Studium generale" vol. III, n. 11, novembre 1950.)

[47] Cfr. R. P. Gemelli (*Facteur humain ou facteur social du travail*, in "Revue française du travail", vol. VII, numeri 1-3 gennaio-marzo 1952) che ritiene che "una nuova soluzione del problema" del lavoro debba tener presente la "natura collettiva del lavoro" e preoccuparsi non del lavoratore individuale, ma del lavoratore come membro del suo gruppo. Questa soluzione "nuova" è in realtà quella di fatto prevalente nella società moderna.

[48] Adam Smith, op. cit., I, 15 e Marx, *Das Elend der Philosophie* [*Miseria della filosofia*] (Stuttgart, 1885) p. 125: Adam Smith "ha visto bene come in realtà la diversità delle condizioni naturali tra gli individui sia molto inferiore di quanto non crediamo ... originariamente un facchino si distingue meno da un filosofo di quanto un cane alla catena si distingua da un levriero. È la divisione del lavoro che ha scavato un abisso tra i due". Marx usa il termine "divisione del lavoro" indifferentemente per la specializzazione professionale e per la divisione dello stesso processo lavorativo, ma ovviamente qui si riferisce al primo significato. La specializzazione professionale è una forma di distinzione e l'artigiano o il lavoratore professionale anche quan-

do sono aiutati da altri lavorano essenzialmente nell'isolamento. Esso incontra negli altri *come* lavoratori soltanto quando arriva allo scambio dei prodotti. Nell'effettiva divisione del lavoro il lavoratore non può realizzare nulla nell'isolamento. Il suo lavoro è soltanto parte e funzione della fatica di tutti i lavoratori fra i quali il lavoro da svolgere è suddiviso. Ma questi altri lavoratori in quanto tali non differiscono da lui, formano un tutto unico. Per altro non è la divisione relativamente recente del lavoro, ma la specializzazione professionale, di vecchia data, che "apre un abisso" tra il facchino e il filosofo.

[49] Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, 1955, p. 177.

[50] *Etica Nicomachea*, 1133a16.

[51] Il fattore decisivo è che le rivolte e le rivoluzioni moderne rivendicano sempre la libertà e la giustizia per tutti mentre nell'antichità "mai gli schiavi rivendicarono la libertà come un diritto inalienabile di ogni uomo, e non vi fu mai il tentativo di obolire la schiavitú come tale attraverso un'azione combinata" (W. L. Westermann, "Sklaverei", in Pauly-Wissowa, suppl. VI, p. 981).

[52] È importante tener presente la netta differenza di funzione politica tra il sistema partitico continentale e quello inglese e americano. Un fatto importante per lo sviluppo dell'evoluzione europea è che lo slogan dei Consigli (Soviet, *Räte*, ecc.) non fu mai promosso dai partiti e dai movimenti che presero parte attiva nell'organizzarli, ma emersero sempre da ribellioni spontanee; come tali, i Consigli non furono mai ben compresi né accettati dagli ideologi che intendevano imporre con la rivoluzione una forma preconcetta di governo sul popolo. Il famoso slogan della ribellione di Kronstadt, che fu uno dei momenti cruciali della rivoluzione russa era: "Soviet senza comunismo," il che significava anche: Soviet senza partiti.

La tesi secondo cui i regimi totalitari ci pongono di fronte a una nuova forma di governo è esaminata nel mio articolo *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*, "Review of Politics", luglio 1953 Un'analisi piú particolareggiata della rivoluzione ungherese si trova in un recente articolo, *Totalitarian Imperialism*, "Journal of politics", febbraio 1958.

[53] Un aneddoto della Roma imperiale riferito da Seneca può ben illustrare quanto sembrasse pericolosa la mera comparsa in pubblico. A quei tempi venne portata in senato una proposta perché gli schiavi portassero in pubblico un abbigliamento uniforme che li distinguesse immediatamente dai liberi cittadini. Ma la proposta fu respinta perché sembrava troppo pericoloso che gli schiavi potessero riconoscersi tra loro e diventar coscienti del loro virtuale potere. Gli interpreti moderni tendevano a concludere da questo fatto che il numero degli schiavi fosse allora molto grande; ma la conclusione era affrettata. L'istinto politico dei romani giudicava erronea l'apparenza pubblica come tale, indipendentemente dal numero delle persone interessate (cfr. Westermann, op. cit., p. 1000).

[54] A. Soboul (*Problèmes de travail en l'an II*, "Journal de psychologie normale et pathologique", vol. LII, n. 1, gennaio-marzo 1955) descrive assai bene la prima comparsa dei lavoratori sulla scena della storia: "i lavoratori non sono individuati per la loro funzione sociale ma soltanto per il loro costume. Gli operai adottarono i pantaloni abbottonati alla blusa, costume che divenne una caratteristica del popolo: dei sans-cu-

lottes... 'parlando dei sans-culottes — dichiara Petion alla Convenzione il 10 aprile 1793 — non si intendono tutti i cittadini, eccettuati i nobili e gli aristocratici, ma si parla degli uomini che non possiedono, per distinguerli da quelli che possiedono'."

[55] Originariamente la parola *peuple*, diventata d'uso comune alla fine del secolo XVIII, designava semplicemente le persone prive di proprietà. Come si è ricordato sopra, una simile classe di persone completamente sprovvedute di ogni sostanza non esisteva prima dell'età moderna.

[56] L'autore classico a questo proposito è Adam Smith per il quale la sola legittima funzione del governo "è la difesa del ricco contro il povero o di quelli che hanno una certa proprietà contro quelli che non ne hanno affatto" (op. cit., II, 198 sgg.; per la citazione cfr. II, 203).

[57] È questa un'interpretazione aristotelica della tirannia sotto forma di democrazia (*Politica*, 1292a16 sgg.). La sovranità invece non rientra tra le forme tiranniche di governo né può essere definita come l'esercizio del potere da parte di un solo uomo o monarchia. Mentre le parole "tirannia" e "monarchia" possono essere usate scambievolmente, i termini "tiranno" e " βασιλεύς" (re) sono usate come termini opposti (cfr. p. es.: *Etica Nicomachea*, 1160b3; e la *Repubblica di Platone*, 576D). In generale il potere di un solo uomo nell'antichità veniva apprezzato soltanto per le questioni domestiche e per gli affari di guerra; e il famoso verso dell'Iliade: "Il governo di molti non è cosa buona; uno solo deve essere il capo, uno solo il re" (II, 204) viene citata normalmente in contesti militari o economici. Aristotele che nella *Metafisica* (1076a3 sgg.) applica il detto omerico alla vita della comunità politica in senso metaforico, costituisce un'eccezione. Nella *Politica*, 1292a13, dove Aristotele cita ancora il verso omerico, egli prende posizione contro il potere dei molti che agiscono "non come individui, ma collettivamente", e afferma che questa è soltanto una forma mascherata di tirannia. Inversamente il potere di molti, chiamato piú tardi πολυαρχία, indica confusione nel comando degli affari militari (cfr. p. es. Tucidide, VI 72 e Senofonte, *Anabasi*, VI, 1, 18).

[58] Aristotele, *Costituzione di Atene*, XVI, 2, 7.

[59] Cfr. Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 1938 I, 258.

[60] Aristotele (*Costituzione di Atene*, XV, 5) riferisce questo a proposito di Pisistrato.

[61] *Il Politico*, 305.

[62] La polemica fondamentale de *Il Politico* è che non esiste alcuna differenza tra la costituzione di un'amministrazione domestica particolarmente ampia e quella della *polis* (cfr. 259), sicchè la stessa scienza dovrebbe valere per la sfera politica e per quella economica o domestica.

[63] La cosa è particolarmente esplicita in quei passi del quinto libro della *Repubblica* in cui Platone descrive come il timore di attaccare il proprio figlio, fratello o padre avrebbe distolto da ogni disputa i cittadini della sua repubblica utopica. Nella condizione della comunità delle donne nessuno infatti può sapere quali siano i propri parenti di sangue.

[64] *Repubblica*, 443E.

[65] La parola ἐκφανέστατον ricorre nel *Fedro* (250) come la qualità primaria del bello. Nella *Repubblica* (518) una simile qualità è invocata a proposito dell'idea del bene (come φανότατον). Entrambe le parole derivano da φαίνεσθαι ("apparire" e "risplendere") ed in entrambi i casi viene usato il superlativo. Naturalmente la qualità di questo apparire luminoso si applica assai piú al bello che al buono.

[66] L'affermazione di Werner Jaeger alla fine del II vol. di *Paideia*: "l'idea che esista una arte suprema della misura e che la conoscenza filosofica del valore (φρόνησις) è la capacità di migliorare, attraversa tutta quanta l'opera di Platone" è vera soltanto per la filosofia politica, dove l'idea del bene sostituisce quella del bello. La parabola della caverna descritta nella *Repubblica,* costituisce realmente il centro del pensiero politico di Platone; ma la dottrina delle idee quale viene presentata in quel contesto rappresenta un'amplificazione alla politica, non come la forma originale e puramente filosofica di questa dottrina che non può essere qui discussa. La caratterizzazione data da Jaeger della "conoscenza filosofica del valore come φρόνησις indica di fatto la natura politica e non filosofica di tale conoscenza; infatti la stessa parola in Platone e Aristotele caratterizza la concezione dell'uomo piuttosto che quella del filosofo.

[67] Nel *Politico*, dove Platone segue questa linea di pensiero, egli conclude ironicamente: cercando il modello di un uomo cosí capace di comandare agli uomini come il pastore è capace di curare il suo gregge, troviamo un dio, non un mortale (275).

[68] *Repubblica*, 420.

[69] Può essere interessante notare il passaggio seguente del pensiero politico di Platone. Nella *Repubblica* la sua distinzione tra chi guida e chi è guidato corrisponde al rapporto sussistente tra l'esperto e l'uomo non preparato. Nel *Politico* si riferisce al rapporto tra il sapere e il fare; nelle *Leggi* l'esecuzione di leggi immutabili è tutto quello che viene riservato all'uomo politico, quanto cioè è necessario per il funzionamento della sfera pubblica. Quel che piú sorprende in questo sviluppo è la progressiva limitazione delle facoltà richieste per padroneggiare la sfera politica.

[70] La citazione è presa dal *Capitale* (§ 6 del cap. 24). Altri passi di Marx mostrano come egli non restringesse la sua osservazione alla manifestazione delle forze sociali o economiche. P. es. "nella storia reale hanno notoriamente una grande parte la conquista, l'assoggettamento, la rapina, in breve la violenza" (§ I dello stesso capitolo).

[71] Si confronti l'affermazione di Platone che il desiderio del filosofo di avere la direzione su altri uomini può derivare soltanto dalla paura di essere guidati da uomini peggiori (*Repubblica*, 347) con l'affermazione agostiniana che la funzione del governo sia quella di rendere possibile ai "buoni" di vivere tranquillamente tra i "malvagi" (*Epistole*, 153, 6).

[72] Citato da un'intervista con Wernher von Braun riportata nel "New York Times" del 16 dicembre 1957.

[73] "Si ignora l'origine, si ignorano le conseguenze... il valore dell'azione è... sconosciuto," come Nietzsche afferma (*Volontà di potenza*, n. 291) senza rendersi ben conto che il suo pensiero riecheggiava soltanto l'antico sospetto del filosofo nei confronti dell'azione.

[74] Questa conclusione "esistenzialistica" è, assai meno di quanto non sembri, il frutto di una previsione autentica dei concetti e dei modelli tradizionali; di fatto essa si muove all'interno della tradizione e dei concetti tradizionali, benché sia animata da un certo spirito di ribellione. Per altro il risultato piú palpabile di questa ribellione è un ritorno ai "valori religiosi, che però non hanno vere radici nella autentica esperienza religiosa della fede, ma sono, come tutti i "valori spirituali moderni, dei valori di ricambio, ottenuti in questo caso in luogo di deprezzati "valori" della disperazione.

[75] Dove l'orgoglio umano è ancora intatto, piú che l'assurdità è la tragicità che caratterizza l'esistenza umana. In questo senso il massimo

rappresentante è Kant, per il quale la spontaneità dell'agire e le facoltà correlative della ragion pratica, compresa la facoltà di giudicare, restano le qualità superiori dell'uomo benché la sua azione ricada nel determinismo delle leggi naturali e il suo giudizio non sia in grado di penetrare il segreto della realtà assoluta (la "cosa in sé"). Kant ebbe il coraggio di sottrarre l'uomo alla responsabilità delle conseguenze delle sue azioni, insistendo esclusivamente sulla purezza delle sue motivazioni; ciò gli permise di conservare la sua fede nell'uomo e nella sua potenziale grandezza.

[76] Quest'affermazione è riportata con molto rilievo in Luca, 5, 21-24 (cfr. Matteo, 9, 4-6 e Marco, 12, 7-10) dove Gesú compie un miracolo per provare come il figlio dell'uomo possiede la facoltà di rimettere sulla terra i peccati, e dove il rilievo maggiore è dato a questo "sulla terra". Quello che colpisce maggiormente la gente è la sua esistenza sulla "facoltà di remissione" anche piú dei miracoli che Gesú veniva facendo; cosí essi "cominciarono a dire tra sé: chi è costui che può perfino rimettere i nostri peccati?" (Luca, 7, 49).

[77] Matteo, 18, 35; cfr. Marco, 11, 25: "E quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, affinché il padre vostro che è nei cieli vi perdoni i vostri falli." O anche: "Perché se perdonate agli uomini i loro falli, il padre vostro Celeste perdonerà anche a voi" (Matteo, 6, 14-15). In questi esempi, il potere di perdonare è anzitutto potere umano: Dio perdona "i nostri debiti, come noi li perdoniamo ai nostri debitori".

[78] Luca, 17, 3-4. È importante tener presente che le tre parole-chiave del testo — αφιέναι, μετανοεῖν, ἁμαρτάνειν — mantengono certe connotazioni anche nel greco del Nuovo Testamento, che vengono in parte perdute nelle traduzioni. Il significato originale di αφιέναι è piuttosto quello di "rimettere" e "rilasciare" che di "perdonare"; μετανοεῖν significa "cambiamento di pensiero" e — in quanto rende anche l'ebraico *shuv* — significa piuttosto "ritorno sui propri passi" che "pentimento" (con le tonalità emotive connesse a questo termine); quel che si chiede è una modificazione dello spirito e l'impegno a "non peccare piú", ciò che è quasi il contrario del far penitenza. Infine ἁμαρτάνειν può essere reso adeguatamente con "trasgredire" che con "peccare" (cfr. Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, 1923). Il versetto da me riportato nella traduzione tradizionale può essere quindi anche reso nel modo seguente: e se egli ha trasgredito nei tuoi confronti... e... ritorna a te dicendo: "la mia mente è mutata, tu lo dimetterai."

[79] Matteo, 12, 36-37.

[80] Questa interpretazione sembra giustificata dal contesto (Luca, 17, 1-5): Gesú introduce le sue parole additando l'inevitabilità delle "offese" (σκάνδαλα) che sono imperdonabili, almeno qui in terra; perché "guai a colui per cui avvengono! Meglio sarebbe che una macina da mulino gli fosse messa al collo e fosse gettato nel mare"; e continua parlando del perdono dei peccati.

[81] Il comune pregiudizio che l'amore sia un fatto altrettanto frequente nella vita umana quanto lo sono le avventure romantiche, deriva forse dalla nostra comune introduzione ai problemi dell'amore attraverso la esperienza della poesia. Ma i poeti ci ingannano; essi sono i soli per i quali l'amore non è soltanto un'esperienza fondamentale ma addirittura indispensabile, il che giustifica il loro modo di universalizzare un'esperienza particolare.

[82] Questa facoltà di ricreazione, tipica dell'amore, non è la stessa cosa che l'attività su cui si fonda la maggior parte dei miti della creazione. Il seguente racconto mitologico trae invece chiaramente dall'esperienza dell'amore il proprio contenuto immaginativo: il cielo è una dea gigantesca che si china su quel dio che è la Terra, ma ne rimane separato dalla divinità dell'aria, nata tra di loro e che ora separa la madre celeste dal padre terrestre. Il mondo è lo spazio aereo mondano, nato dall'amore del cielo e della terra e si frappone ad essi. Non sono in grado di accertare l'origine di questo mito che è riferito da Wolfgang Schadewaldt *Das Welt-Modell der Griechen*, "Neue Rundschau", vol. LXVIII, n. 2 (1957).

[83] Nietzsche seppe vedere con chiarezza insuperata il nesso esistente tra la sovranità umana e la facoltà di promettere, il che gli permise di attingere un punto di vista privilegiato sui rapporti tra l'orgoglio umano e la coscienza. Purtroppo entrambe queste intuizioni rimasero indipendenti e prive di effetto sul suo tema fondamentale, la "volontà di potenza" e sono perciò trascurate spesso anche dai discepoli di Nietzsche. Cfr. i due primi aforismi del secondo trattato, nella *Genealogia della morale*. vol. VIII, p. 291 e 298

[84] Cfr. le citazioni riportate alla nota 77. Gesú stesso indicò la radice umana di questo potere di far miracoli nella fede — che noi escludiamo qui dalle nostre considerazioni. Nel nostro contesto il solo punto che interessi è che il potere di compiere miracoli non è considerato come divino — la fede potrà smuovere le montagne e potrà rimettere i peccati; entrambi sono miracoli e la risposta degli apostoli a Gesú che chiedeva loro di saper perdonare sette volte in un solo giorno, fu: "Signore, accresci la nostra fede."

NOTE AL CAPITOLO SESTO

[1] Il termine *scienza nuova* si ritrova forse per la prima volta nell'opera del matematico italiano del '500 Niccolò Tartaglia, che si riferiva alla nuova scienza della balistica di cui rivendicava la scoperta per essere stato il primo ad applicare il ragionamento geometrico alla traiettoria dei proiettili (devo questa informazione al prof. Alexandre Koirè). Di maggiore importanza nel nostro contesto è l'insistenza di Galileo nel *Sidereus Nuncius* (1610) sulla "novità assoluta delle sue scoperte" ma siamo molto lontani dal senso dell'affermazione di Hobbes secondo cui la filosofia politica non è "piú antica del mio libro *De Cive*" (*English Works*, ed. Molesworth, 1839; I, IX) o dalla convinzione di Cartesio che nessun filosofo prima di lui fosse riuscito nella filosofia (*Lettre au traducteur pouvant servir de préface*, nei *Princípi della filosofia*). A partire dal secolo XVII l'affermazione della novità assoluta e la negazione di tutta la tradizione divenne un luogo comune. Karl Jaspers (*Descartes und die Philosophie*, II ed., 1948, pp. 61 e sgg.) sottolinea la differenza tra la filosofia del Rinascimento, in cui "l'impulso a valorizzare la personalità originale... assegnava al valore di novità un carattere distintivo" e la scienza moderna in cui "la parola 'nuovo' assume il carattere di un predicato di valore materiale". Nello stesso contesto Jaspers indica quale notevole differenza di significato sia implicita nell'affermazione di novità rispettivamente nella scienza e nella filosofia. Cartesio effettivamente presentava la propria filosofia come uno scienziato presenterebbe una nuova scoperta scientifica. Tuttavia egli aggiunge: "non ho maggiori meriti per quello che ho scoperto di quanto ne avrebbe un viandante che avesse la fortuna di

imbattersi in qualche ricco tesoro che una diligenza con molte persone a bordo avesse cercato inutilmente già da parecchio tempo" (*La recherche de la vérité*, ed. Pléiade, p. 669).

[2] Questo non significa negare la grandezza della scoperta di Max Weber circa l'enorme potere che deriva da una eteromondanità rivolta verso il mondo (cfr. *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* in "Religionssoziologie", 1920, vol. I). Weber individua i precedenti dell'etica protestante del lavoro in certi elementi dell'etica monastica; e si può vedere un primo germe di questi atteggiamenti nella famosa distinzione agostiniana tra *uti* e *frui*, tra le cose di questo mondo che possono essere usate ma non fruite e quelle del mondo a venire che possono essere fruite per proprio beneficio. L'aumento del potere dell'uomo sulle cose del suo mondo deriva in entrambi i casi dalla distanza che l'uomo interpone tra sé e il mondo, vale a dire dall'alienazione.

[3] La ragione piú spesso addotta per spiegare la sorprendente ripresa della Germania — il fatto cioè di non aver dovuto sostenere le spese militari — è inconcludente sotto due punti di vista: innanzi tutto la Germania era tenuta a pagare per parecchi anni le spese di occupazione, che ammontavano a una somma almeno uguale a quella di un bilancio militare notevole; in secondo luogo la produzione bellica, in altre economie, è considerato il fattore principale della prosperità del dopoguerra. Potrei riferirmi del resto altrettanto bene all'esempio della prosperità delle potenze vincitrici, che è connessa nel modo piú stretto con la produzione di cose che non sono prodotte allo scopo di essere utilizzate ma che sono destinate in partenza alla distruzione, sia che vengano impiegate per il loro fine intrinseco o che invece, come generalmente succede, debbano essere eliminate perché vecchie e fuori uso.

[4] Si possono ritrovare negli scritti giovanili di Marx diversi passi dai quali si vede come egli avesse una certa consapevolezza delle indicazioni nel senso dell'alienazione mondana nella economia capitalistica. Cosí nell'articolo del 1842: *Debatten ueber das Holzdiebstahlsgesetz*, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Berlin, 1932, parte I, vol. I, p. 266 e sgg., egli si richiama non soltanto all'opposizione formale tra proprietari e ladri, che trascura le necessità umane piú concrete, per cui il ladro di legna ha un bisogno piú impellente della legna di quanto ne abbia il proprietario, che la vende soltanto (il che comporta una disumanizzazione, in quanto in luogo delle vive necessità — da un lato l'utilizzazione diretta, dall'altro la vendita — prendono posto gli astratti rapporti di proprietà); ma si richiama innanzi tutto al fatto che il legno, diventato merce, si snaturalizza, passa da legno a oggetto di vendita in generale. Nella misura in cui la legge sul furto della legna considera gli uomini soltanto come proprietari, essa considera anche le cose soltanto come delle proprietà, e queste ultime non piú come oggetti d'uso ma solo di scambio. Questo snaturamento della qualità di cosa in oggetto di scambio Marx lo ha ripreso presumibilmente da Aristotele, che già indicava come una scarpa potesse essere considerata fino a un certo punto come un oggetto di scambio, ma come non fosse implicito nella natura della scarpa di essere scambiata (*Politica*, 1257a8). (In generale l'influsso aristotelico sullo stile e spesso anche sui contenuti del pensiero di Marx mi sembra innegabile, e forse anche non meno importante dell'influsso esercitato dalla filosofia hegeliana.) Ma nell'insieme dell'opera di Marx queste considerazioni occasionali hanno un ruolo secondario, mentre una parte di primo piano vi gioca l'estremo soggettivismo moderno. Nella società idea-

le in cui l'uomo produrrà come essere umano l'alienazione è ancor piú presente di quanto mai non fosse; gli uomini infatti saranno in grado di oggettivare (*vergegenständlichen*) la loro individualità, la loro peculiarità, saranno in grado di confermare e attualizzare il loro vero essere; "le nostre produzioni sarebbero altrettanti specchi sui quali si riprodurrebbe la nostra natura" (*Aus den Exzerptheften*, 1844-1845, in *Gesamtausgabe*, parte I, vol. III, pp. 546-547).

[5] Le cose sono completamente diverse nelle attuali condizioni, in cui il lavoratore giornaliero è già divenuto un salariato per settimana; in un futuro probabilmente non molto lontano il salariato con contratto annuo sarà completamente sottratto a queste condizioni primitive.

[6] A. N. Whitehead, *Science and the Modern world*, ed. Pelican, 1926, p. 12 (tr. it., Milano, 1945).

[7] Seguo qui l'ottima esposizione della storia del pensiero filosofico e scientifico nella "riduzione del secolo XVII" scritta recentemente da Alexandre Koyré (*From the Closed World to the infinite Universe*), 1957, pp. 43 e sgg.

[8] Cfr. P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, 1947, pp. 28-29.

[9] E. A. Burtt, *Metaphysical Foundation of Modern Science* (Ancor ed.), p. 38 (cfr. Koyré, op. cit., p. 55, che afferma che l'influenza di Bruno si è fatta sentire "soltanto dopo le grandi scoperte di Galileo al telescopio".

[10] Il primo che "ha salvato i fenomeni affermando che il cielo è immobile e che la terra si muove secondo un'orbita obliqua, pur ruotando anche sul proprio asse, fu Aristarco di Samo, nel III secolo a.C.; il primo ad aver la nozione della struttura atomica della materia fu Democrito di Abdera nel V secolo a.C. Un'interessante storia del mondo fisico greco dal punto di vista della scienza moderna è in *The Physical World of the Greeks*, di S. Sambursky (1956).

[11] Galileo, op. cit., ha messo in rilievo come nessuno possa sostenere sulla base della percezione sensibile che la superficie della luna non sia liscia e levigata (cfr. Koyré, op. cit., p. 89).

[12] Una posizione analoga venne presa dal teologo luterano Osiander, di Norimberga, che in una introduzione all'opera postuma di Copernico, *De revolutionibus* (1546), scrive: "le ipotesi di questo libro non sono necessariamente vere o anche soltanto probabili. La cosa essenziale è che esse ci conducano, sulla base dei calcoli, a risultati che si accordino con i fenomeni osservati." Le citazioni sono tratte da Philipp Frank, *Philosophical Uses of Science*, "Bulletin of Atomic Scientists", vol. XIII, n. 4 (aprile 1957).

[13] Burtt, op. cit., p. 58.

[14] Bertrand Russell, *A free Man's Worship*, in Mysticism and Logic (1918), p. 46.

[15] Citazione tratta da J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (Mentor ed.), p. 141.

[16] Il fisico tedesco Werner Heisenberg ha espresso questo pensiero in una serie di pubblicazioni recenti. Per esempio: "Se, partendo dalla situazione della ricerca scientifica moderna, ci si sforza di ristabilire i fondamenti, che si sono messi in movimento, si ha l'impressione che per la prima volta nel corso della storia l'uomo su questa terra si trovi da solo di fronte a se stesso..., che in certo modo noi incontriamo sempre e soltanto noi stessi (*Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955, pp. 17-18,

Il riduzione tutte le qualità (sensibili) del mondo fisico a numeri e a misure, non rappresenta una "oggettivazione" del mondo fisico, ma al contrario una sua "soggettivazione". Così Whitehead.

tr. it., Milano, 1960). Heisenberg insiste sul fatto che l'oggetto osservato non esiste indipendentemente dal soggetto che lo osserva: "in base al genere dell'osservazione si è potuto stabilire quali tratti della natura dovessero essere mantenuti e quali invece si dissolvessero" (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 1949, p. 67).

[17] Whitehead, op. cit., 120.

[18] Il vecchio scritto di Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921) rimanda insistentemente all'ininterrotta continuità della ricerca scientifica dal secolo XVII al XX.

[19] J. Bronowski, in un articolo dal titolo *Science and Human Values* ("Nation", 29 dicembre 1959) mostra quale importante funzione abbia avuto la metafora nel pensiero dei grandi scienziati.

[20] Burtt, op. cit., p. 44.

[21] Ibid., p. 106.

[22] Bertrand Russell, citato da J. W. N. Sullivan (op. cit., p. 144). Cfr. anche la distinzione stabilita da Whitehead tra il metodo scientifico tradizionale di classificazione e il metodo moderno di misurazione: il primo si conforma alla realtà oggettiva, che trova il proprio principio nell'alterità della natura; il secondo è del tutto soggettivo, prescinde dalle qualità e non presuppone nient'altro che una molteplicità di oggetti dati.

[23] Leibniz, *Discours de Metaphysique*, n. 6.

[24] Mi uniformo qui all'esposizione di W. Heisenberg, *Elementarteile der Materie*, in *Vom Atom zum Weltsystem* (1954).

[25] Bronowski, op. cit.

[26] La storia della fondazione e del primo periodo di vita della Royal Society è particolarmente interessante. I membri dovevano consentire a non prendere posizione su questioni esterne ai limiti di competenza imposti dal re, e soprattutto a non prender parte alla disputa politico-religiosa. Si è tentati di dedurne che l'ideale scientifico moderno dell'obiettività è nato qui, il che farebbe pensare che la sua origine è piuttosto politica che scientifica. Per altro è importante osservare come gli scienziati ritenessero necessario fin dall'inizio di organizzarsi in una società; e il fatto che il lavoro svolto all'interno della Royal Society finisse per assumere un'importanza molto maggiore di quella svolta dal di fuori dimostrò quanto fosse giusto il loro punto di vista. Un'organizzazione, benché composta di scienziati che hanno abbandonato ogni interesse politico, resta sempre un'istituzione politica; non vi è lavoro scientifico di équipe che sia puramente scientifico: sia che si proponga di agire sulla società e di garantire ai suoi membri una certa posizione all'interno di essa o che (come si verificò ed ancor oggi si verifica in larga misura nella ricerca scientifica organizzata) si proponga una azione congiunta al fine di conquistare la natura. Come Whitehead ha osservato, "non è un caso che un'età caratterizzata dalla scienza si sia sviluppata in un'età caratterizzata dall'organizzazione. Il pensiero organizzato è la base dell'azione organizzata"; e non, si vorrebbe aggiungere, perché il pensiero sia la base dell'azione ma piuttosto perché la scienza moderna, in quanto "organizzazione del pensiero", ha introdotto nel pensiero un elemento di azione (cfr. *The Aims of Education*, Mentor ed., pp. 106, 107).

[27] Karl Jaspers, nella sua magistrale interpretazione della filosofia cartesiana, mette in rilievo la strana debolezza pratica delle idee "scientifiche" di Cartesio, la sua scarsa comprensione per lo spirito della scienza moderna e la sua inclinazione, che già sorprese Spinoza, ad accettare

acriticamente le teorie senza fondarsi su una evidenza palpabile (op. cit., pp. 50 sgg. 93 sgg.).

[28] Cfr. i *Mathematical Principles of Natural Philosophy di Newton* (trad. Motte, 1803, II, 314).

[29] Il primo libro di Kant fu la *Storia generale della natura e teoria del cielo.*

[30] Cfr. la lettera di Cartesio a Mersenne, del novembre 1633.

[31] In queste parole Galileo esprime la sua ammirazione per Copernico e per Aristarco, la cui ragione era in grado di far forza sui loro sensi e da imporsi alla loro credulità.

[31a] Democrito, dopo aver affermato che il bianco, il nero, l'amaro, il dolce sono mera apparenza, aggiunge: "Povero intelletto, tu trai i tuoi argomenti dai sensi per poi frustrarli. La tua vittoria è la tua disfatta" (cfr. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4ª ed., 1922, frag. B125).

[32] Cfr. *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*, uno dei primi manoscritti di Kierkegaard, che è forse la piú profonda interpretazione del dubbio cartesiano. Nella forma di una autobiografia spirituale, l'autore racconta di come conoscesse Cartesio attraverso Hegel, rimpiangendo di non aver iniziato dalle sue opere i propri studi filosofici. Di questo breve scritto, pubblicato nell'edizione danese della *Collected Works* (Copenaghen 1909, vol. IV) esiste una traduzione tedesca (Darmstadt, 1948).

[33] La stretta relazione tra la fiducia nei sensi e la fiducia nella ragione nel concetto tradizionale di verità fu riconosciuta chiaramente da Pascal che scrisse: "questi due princípi di verità, la ragione e i sensi, oltre al fatto di mancare entrambi di sincerità, si fanno reciprocamente violenza. I sensi fanno violenza alla ragione presentandole false apparenze, e questa stessa frode fatta alla ragione la ricevono a loro volta dalla ragione che si prende la sua rivincita. Le passioni dell'anima turbano i sensi suggerendo loro false impressioni." (*Pensées*, ed. Pléiade, 1950, n. 92, p. 849.)

Il famoso *pari* di Pascal, per cui vi sarebbe minor rischio nel credere a ciò che il cristianesimo insegna circa una vita ultramondana che venendo meno a questa credenza, è una dimostrazione sufficiente dell'interrelazione tra la verità razionale e sensibile e la verità della rivelazione divina. Per Pascal, come per Cartesio, Dio è un *Dieu caché* (ibid., n. 366, p. 923) che non si rivela, ma la cui esistenza e il cui carattere divino è la sola garanzia ipotetica che la vita umana non sia un sogno (l'incubo cartesiano si ritrova in Pascal, ibid., n. 380, p. 928) e che la conoscenza umana non sia un inganno divino.

[34] Max Weber, che nonostante i diversi errori di dettagli è il solo tra gli storici ad aver affrontato la questione dell'età moderna con quella profondità che il problema impone, sapeva anche che non fu soltanto una mancanza di fede a causare il rovesciamento nella valutazione dell'opera e del lavoro, bensí la perdita della *certitudo salutis*. Nel nostro contesto risulterebbe che questa certezza fu soltanto una tra le molte certezze che andarono perdute con l'età moderna.

[35] È certo notevole che nessuna delle principali religioni, con l'eccezione di quella di Zoroastro, abbia mai incluso la menzogna tra i peccati mortali. Non soltanto non esiste un comandamento che imponga di non mentire (il comandamento: non dir falsa testimonianza ha naturalmente un carattere affatto diverso), ma sembra anzi che prima del-

l'affermarsi di una morale puritana nessuno abbia mai considerato la menzogna un grave scandalo.

[36] Questo è il punto chiave dell'articolo di Bronowski citato sopra.

[37] Da una lettera di Cartesio a Henry More, cit. da Koyré, op. cit., p. 117.

[38] Nel dialogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dove Cartesio espone le sue concezioni fondamentali prescindendo da ogni formalismo tecnico, la posizione centrale del dubbio è messa ancor piú in evidenza che nelle altre opere. Eudosso infatti dice: "voi potete ragionevolmente dubitare di tutte le cose che potete conoscere soltanto per opera dei sensi; ma potete dubitare del vostro dubbio ed essere incerti se dubitate o no? Voi, che dubitate, siete, e questo è tanto vero che non potete piú dubitarne" (ed. Pléiade, p. 680).

[39] "Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis" (ibid., p. 687). Il pensiero ha quindi in Cartesio un carattere puramente derivato: "Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter est-il autre chose que penser d'une certaine manière?" (ibid., p. 686). L'idea direttiva di questa filosofia non è certamente che sarei incapace di pensare senza essere, ma piuttosto che "non potremmo dubitare senza essere, e questa è la prima conoscenza certa che si possa acquisire" (*Principes*, ed. Pléiade, parte prima, sez. 7). L'argomento in se stesso naturalmente non è nuovo. Lo si trova per esempio, quasi parola per parola, in Agostino, *De libero arbitrio* (cap. 3) senza però l'implicazione che sia questa la sola certezza contro la possibilità di un *Dieu trompeur* e senza che esso rappresenti propriamente la base di un sistema filosofico.

[40] Non ci occupiamo qui dell'eventuale errore logico che Nietzsche ha ritenuto di poter individuare nel *cogito ergo sum*, secondo cui l'espressione dovrebbe suonare invece: *cogito ergo cogitationes sunt*, in quanto la consapevolezza espressa dal *cogito* non proverebbe che io sono bensí soltanto che la coscienza è (cfr. Nietzsche, *Wille zur Macht*, n. 484).

[41] La qualità di Dio come *deus ex machina*, unica soluzione possibile al dubbio universale, è particolarmente esplicita nelle *Meditazioni* di Cartesio. Nella terza meditazione egli sostiene che per eliminare la causa del dubbio "devo esaminare se v'è un Dio...; e se trovo che ve ne è uno devo anche domandarmi se può essere un Dio ingannatore: infatti senza la conoscenza di queste due verità non vedo come potrei mai essere certo di alcunché". E alla fine della quinta meditazione conclude: "cosí riconosco chiarissimamente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio: cosí che prima di averlo conosciuto non avrei potuto sapere perfettamente alcun'altra cosa" (ed. Pléiade, pp. 177, 208).

[42] A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (Ann Arbor ed.), p. 32.

[43] Ibid., p. 43. Il primo a commentare e criticare la mancanza del "senso comune" in Cartesio fu Vico (cfr. *De nostri temporis studiorum ratione*, cap. 3).

[44] Questa trasposizione del senso comune nel senso interno è caratteristica di tutta l'età moderna; nella lingua tedesca essa è indicata dalla differenza che sussiste tra la parola dell'antico tedesco *Gemeinsinn* e l'espressione piú recente: *Gesunder Menschenverstand* che l'ha sostituita.

[45] Cartesio operò in piena coscienza questa trasposizione del punto di Archimede nell'uomo: "poiché a partire da questo dubbio universale, come da un punto fisso e immobile, mi son proposto di far derivare la

conoscenza di Dio, di noi stessi e di tutte le cose esistenti nel mondo" (*Recherche de la vérité*, p. 680).

[46] Frank, op. cit., difinisce la scienza in base alla sua finalità "di produrre i fenomeni osservabili desiderati".

[47] La speranza di Ernst Cassirer che "il dubbio sia superato con l'essere posto" e che la teoria della relatività potesse liberare lo spirito umano dal suo ultimo legame terrestre, cioè dall'antropomorfismo inerente al "modo in cui stabiliamo empiricamente le misure dello spazio e del tempo" (op. cit., pp. 382, 389) non è stata esaudita; al contrario negli ultimi decenni è venuto aumentando il dubbio sulla validità delle proposizioni scientifiche come pure sulla intelligibilità dei dati scientifici.

[48] Ibid., p. 443.

[49] Hermann Minkowski, *Raum und Zeit*, in Lorentz, Einstein e Minkowski, *Das Relativitätsprincip* (1913); cit. da Cassirer, op. cit., p. 419.

[50] E questo dubbio non vien meno se si aggiunge un altro elemento di coincidenza, la coincidenza cioè tra logica e realtà. Da un punto di vista logico sembra evidente che "se gli elettroni dovessero spiegare le qualità sensibili della materia non potrebbero possedere queste qualità sensibili, poiché in questo caso la questione circa la causa di queste qualità verrebbe soltanto spostata un passo piú in là ma non risolta" (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, p. 66). La ragione per cui abbiamo motivi di dubbio è che soltanto se "nel corso del tempo" gli scienziati diventano coscienti di questa necessità logica essi scoprono che la "materia" non ha qualità e che perciò non può piú essere detta materia.

[51] Con le parole di Erwing Schrödinger: "via via che il nostro sguardo mentale penetra nelle distanze sempre piú piccole ed in frazioni di tempo sempre piú brevi, scopriamo delle proprietà naturali cosí totalmente diverse da quel che possiamo osservare nei corpi visibili e palpabili del nostro ambiente circostante, che *nessun* modello derivato dalle nostre esperienze macrocosmiche può esser 'vero'" (*Science and Humanism*, 1952, p. 25).

[52] V. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p. 64.

[53] Questo punto è meglio chiarito da una affermazione di Planck, citata in un articolo estremamente chiarificativo di Simone Weil (pubblicato sotto lo pseudonimo di Emil Novis e intitolato *Réflessions à propos de la théorie des quants*, in "Cahiers du Sud" [dicembre 1942], che afferma quanto segue: " un creatore di una ipotesi dispone di possibilità praticamente illimitate, ed è altrettanto poco limitato dal funzionamento dei suoi organi sensibili che dagli strumenti di cui si serve. Si può persino dire che egli si crea una geometria a sua immaginazione... è ancora per questo che nessuna misurazione potrà confermare od infirmare direttamente un'ipotesi, ma soltanto farne vedere la maggiore o minore convenienza". Simone Weil sottolinea qualcosa di "infiniment plus précieux" che la scienza ha compromesso in questa sua crisi: la nozione di verità; non vede tuttavia come la maggior complessità in questo stato di cose derivi dal fatto innegabile che queste ipotesi "operano" effettivamente (debbo l'indicazione di questo articolo poco conosciuto a Miss Beverly Woodworth, mia ex allieva).

[54] Schrödinger, op. cit., p. 26.

[55] *Science and the Modern World*, p. 116 (tr. it., Milano, 1945).

[56] Nella *Settima Lettera*, 341C.

[57] Cfr. particolarmente *Etica Nicomachea* 1142a25 sgg. e 1143a36sgg.

[58] È particolarmente l'uso platonico dei termini εἴδωλον e σκία nella leggenda della caverna che fa di tutta la questione una replica ad Omero; le parole chiave si ritrovano nella descrizione omerica dell'Ade nell'Odissea.

[59] Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. 116, 117.

[60] "Datemi la materia e io vi costruirò un mondo! Cioè datemi la materia e vi mostrerò come un mondo ne debba sorgere" (cfr. la prefazione di Kant alla sua *Storia generale della natura e teoria del cielo*).

[61] Il carattere processuale della natura rientra tra gli assiomi della scienza naturale moderna in tutti i suoi rami; vi si congiunge l'idea che l'elemento ultimo della coscienza sensibile è l'evento, e che la scienza naturale opera soltanto su eventi e non su cose; che quindi oltre gli eventi non esiste nulla (cfr. Whitehead, *The Concept of Nature*, pp. 53, 15, 66).

[62] Vico: op. cit., cap. IV, dichiara esplicitamente perché abbandonò le scienze naturali. La conoscenza della natura è impossibile, poiché non l'uomo ma Iddio l'ha creata; Dio può conoscere la natura con la stessa certezza con cui l'uomo conosce la geometria. *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.* Questo breve trattato, piú di quindici anni anteriore alla prima edizione della *Scienza Nuova* (1725) è per piú aspetti importante. Vico critica tutte le scienze esistenti, ma non a vantaggio della sua nuova scienza della storia; egli si limita a raccomandare lo studio della coscienza morale e politica che ritiene ingiustamente trascinata. Solo piú tardi deve aver elaborato l'idea che la storia è fatta dall'uomo e la natura da Dio. Questo svolgimento biografico, che pure era eccezionale all'inizio del secolo XVII, divenne la regola circa cento anni piú tardi. Ogni volta che l'età moderna aveva motivo di sperare in una nuova filosofia politica, si trovò di fronte ad una filosofia della storia.

[63] Hobbes, introduzione a *Leviathan*.

[64] Cfr. l'eccellente introduzione di Michael Oakeshott al *Leviathan* (Blackwell's Political Texts) p. XIV.

[65] Ibid., p. LXIV.

[66] *Metafisica*, 1025b25 sgg. 1064a17 sgg.

[67] Per Platone, cfr. *Teeteto*; 155: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαμάζειν · οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.
Aristotele, che all'inizio della *Metafisica* (982b12 sgg.) sembra ripetere quasi letteralmente Platone, intende invece questa meraviglia in un modo affatto diverso; l'impulso al filosofare sta per lui nel desiderio di "sfuggire l'ignoranza".

[68] Henri Bergson, *Evolution créatrice* (1948), p. 157. Un'analisi della posizione di Bergson nella filosofia moderna ci porterebbe troppo lontani dall'argomento. Ma la sua insistenza sulla priorità dell'*homo faber* sull'*homo sapiens*, e sulla facoltà di fabbricare come fonte della intelligenza umana, infine la sua opposizione decisa di intelletto e vita, sono tratti particolarmente suggestivi. La filosofia di Bergson può facilmente essere interpretata come un esempio tipico del passaggio dalla moderna convinzione della relativa superiorità del fare sul pensare all'idea piú recente di una assoluta superiorità della vita su ogni altra cosa. Proprio perché Bergson unisce questi due elementi nel suo pensiero egli ha potuto esercitare una cosí decisiva influenza sulle prime teorie del lavoro in Francia. Non soltanto le prime opere di Edouard Berth e di Georges Sorel, ma anche

l'*homo faber* di Adriano Tilger (1929) debbono la loro terminologia a Bergson; lo stesso debito si deve riconoscere per l'*Être et le travail* (1949) di Vuillemin, benché quest'ultimo, come quasi ogni autore francese contemporaneo pensi soprattutto in termini hegeliani.

[69] Bergson, op. cit., p. 140.

[70] Bronowski, op. cit.

[71] La formula di Jeremy Bentham in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) "gli fu suggerita da Joseph Priestley, e assomiglia molto a quella di Beccaria: la massima felicità divisa nel maggior numero" (introduzione di Laurence J. Lafleur all'edizione Hafner). Secondo Elie Halévy (*The Growth of Philosophic Radicalism*, Beacon press., 1955) sia Beccaria che Bentham sono debitori della formula a Helvétius (*De l'esprit*).

[72] Lafleur, op. cit., p. XI. Lo stesso Bentham esprime la sua insoddisfazione per una filosofia meramente utilitaristica in una nota aggiunta a una tarda edizione della sua opera (ed. Hafner, p. 1): "la parola utilità non deve riferirsi senz'altro alle idee di piacere e dolore come per le parole gioia e felicità". La sua obiezione fondamentale è che l'utilità sfugge alla misura e non può quindi "condurci alla considerazione del *numero*", senza di che riuscirebbe impossibile una "creazione dei modelli del giusto e dell'erroneo. Bentham deriva il suo principio della felicità da quello di utilità separando il concetto di utilità dalla nozione di uso (cfr. cap. 1; § 3). Questa separazione segna una svolta nella storia dell'utilitarismo; benché il principio dell'utilità sia riferito ad un Io, Bentham ha radicalizzato a tal punto questo principio che l'idea di utilità si è legata a una sfera indipendente degli oggetti d'uso, segnando il passaggio dall'utilitarismo ad un vero e proprio utilitarismo universalizzato (Halévy).

[73] Citato da Halévy, op. cit., p. 13.

[74] Questa è la prima proposizione del *Principles of Morals and Legislation*. Questa famosa frase è "copiata quasi parola per parola da Helvétius" (Halévy op. cit., p. 26). Giustamente Halévy osserva come "fosse naturale che un'idea molto diffusa tendesse a trovare espressione dappertutto secondo la stessa formula" (p. 22). Il che tra l'altro mostra chiaramente come gli autori di cui qui ci occupiamo non siano filosofi; per quanto correnti possano essere certe idee in un dato periodo non è possibile che due filosofi giungano alla stessa formulazione senza copiare l'uno dall'altro.

[75] Ibid., p. 15.

[76] I piú grandi rappresentanti della filosofia della vita moderna sono: Marx, Nietzsche e Bergson; tutti e tre equiparano vita ed essere. In base a questa equazione essi accentrano il loro interesse sull'introspezione e difatti la vita è il solo "essere" capace di farsi cosciente di sé attraverso la mera introspezione. La differenza tra questi tre filosofi e quelli che li hanno preceduti nell'età moderna sta nel fatto che in essi alla vita viene assegnata una parte piú attiva e produttiva che alla coscienza, la quale viene ricondotta strettamente al suo aspetto contemplativo e al vecchio ideale di verità. Questo estremo stadio della filosofia moderna può essere forse meglio indicato come il momento della ribellione dei filosofi contro la filosofia; ribellione che, a partire da Kierkegaard e fino all'esistenzialismo, dà il massimo rilievo all'azione contro la contemplazione. A un esame piú attento, tuttavia, nessuno di questi filosofi è legato realmente al concetto di azione come tale. Tralasciando

Kierkegaard e la sua amondanità, l'azione diretta verso l'interiorità, Nietzsche e Bergson definiscono l'azione come fabbricazione — *homo faber* anziché *homo sapiens* — proprio come Marx definisce l'agire in termini di fare e descrive il lavoro nei termini dell'operare. Ma il loro punto di riferimento definitivo non è l'opera e la mondanità come non lo è l'azione; è invece la vita e la sua fertilità.

[77] Cicerone osserva: "civitatibus autem mors ipsa poena est... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit" (*De re pubblica*, III, 23). Circa la convinzione diffusa nell'antichità che il corpo politico ben fondato sarebbe stato immortale, cfr. anche Platone, *Leggi* 713, dove si afferma che i fondatori di una nuova *polis* dovrebbero imitare la parte immortale dell'uomo.

[78] Cfr. Platone, *Repubblica*, 405C.

[79] Questo appellativo fu inventato dal domenicano Bernard Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914). Tra i difensori dell'origine cristiana della moderna glorificazione del lavoro sono in Francia, Etienne Borne e François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); in Germania Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Piú recentemente, Jacques Leclerq (Lovanio), che con il quarto libro delle sue *Leçon de droit naturel*, intitolato *Travail, propriété* (1946) ha dato uno dei piú validi e interessanti contributi alla filosofia del lavoro, ha rettificato questa erronea interpretazione delle fonti cristiane: "il cristianesimo non ha modificato di molto la considerazione del lavoro"; e nell'opera dell'Aquinate "il concetto di lavoro si presenta soltanto in modo molto accidentale" (pp. 61, 62).

[80] Cfr. I *Thess.* 4,9-12 e II *Thess.* 3,8-12.

[81] *Summa contra Gentiles*, III, 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

[82] *Summa Theologiae*, II, 2, 187, 3, 5.

[83] Nelle regole monastiche, particolarmente nell'*Ora et Labora* di S. Benedetto, il lavoro viene raccomandato contro le tentazioni di un pigro corpo (cfr. cap. 48 della regola). Nella cosiddetta regola di Agostino (*Epistolae*, 211), il lavoro è considerato come una legge di natura e non come punizione del peccato. Agostino raccomanda il lavoro manuale (egli usa come sinonimi le parole *opera* e *labor* contrapponendole a *otium* per tre ragioni: in primo luogo il lavoro aiuta a superare le tentazioni della vita oziosa; poi esso giova, nei monasteri, a far seguire il dovere della carità verso i poveri; infine il lavoro è favorevole alla contemplazione perché non impegna eccessivamente il cervello come altre occupazioni, come l'acquisto e la vendita di beni. Sul significato del lavoro nei monasteri, cfr. Etienne Delaruelle, *Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle*, "Journal de psychologie normale et pathologique", vol. XLI, n. 1 (1948).

[84] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II, 2, 182, 1, 2. Insistendo sulla assoluta superiorità della *vita contemplativa*, Tommaso si differenzia in modo caratteristico da Agostino, che raccomanda la *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* (*De civitate Dei*, XIX, 19). Ma si tratta della necessaria differenza tra un filosofo cristiano formatosi sul pensiero greco e uno che si è formato sul pensiero romano.

[85] Le Scritture parlano del male connesso con la proprietà terrena, non però del ruolo positivo del lavoro (cfr. Matteo, 6,19-32; 19,21-24; Marco 4,19; Luca, 6,20-34; 18,22-25; *Atti*, 4,32-35).

[86] In una lettera scritta da Marx a Kugelmann nel luglio del 1868.

[87] L'implicita mondanità dell'artista non si è naturalmente alterata da quando un'"arte non-oggettiva" ha preso il posto della rappresentazione degli oggetti; la confusione di questa non-obiettività con la soggettività per cui l'artista sarebbe chiamato a "esprimere se stesso", le sue sensazioni soggettive, è cosa da ciarlatani e non da artisti. L'artista, pittore o scultore, poeta o musico, produce oggetti mondani e la sua reificazione non ha nulla a che fare con la questione molto dubbia e in ogni caso del tutto estranea all'arte, dell'espressione. Un'arte espressionista e non un'arte astratta è una contraddizione in termini.

Note

- il romanzo, "la forma d'arte sociale" 44
- Fondazione decadente: non solo sotto l'aspetto della lingua, non si prende la natura come di [illegible] (e oggetti di [illegible] essenziale e dialettica), ma anche per la sua [illegible] tendenza a [illegible] del tutto: ci sono ottime [illegible] che [illegible] più difficile la lettura già non facile per lo stile dell'A., come a pag. 129 dove l'"opera" e "opera" [illegible] "[illegible] dell'opera" (Opera e lavoro [illegible] secondo l'A. [illegible] su [illegible] fondo tutta la teoria). Vedi altrove 280, 277 55, 52
- l'A. dissiste il suo pensiero sul concetto di "opera" 133, 147
- o rappresentato dall'"opera" sotto l'artigiano 140
- una buona spiegazione della alienazione secondo Marx 171 223
- il "metabolismo del corpo umano con la natura" ossia: il lavoro (Marx) 105 372 n. 34
- i valori di rivendicazione, ossia quelli che lo chiamano i compensi 391
- un errore di valutazione della storia della filosofia moderna: questa scuola [illegible] 342

- le tante definizioni tradizionali dell'uomo come "animale razionale" o politico, dell'uomo come distinto dalla bestia 261, note

- la sua ideologia teorizza la soddisfazione (di cui è responsabile l'evento della società) dell'azione col comportamento: questo riduce l'uomo "al livello di un animale condizionato" 51

- l'A. critica le teorie di Marx: 90-91

- Marx non distingue fra homo laborans e homo faber, fra "lavoro" e "opera", distinzione fondamentale per l'A. 93, 107-8
- Marx preconizza l'emancipazione dell'uomo dal lavoro, dopo aver affermato che il lavoro è inevitabile "metabolismo fra uomo e natura" anzi è "eterna necessità imposta dalla natura" 110, 137 (144)

- tipico dell'era moderna è l'alienazione dal mondo, non l'alienazione di sé → 271 (313)

- con Marx ogni facoltà dell'uomo si "biologizza", si riduce al processo naturale della sopravvivenza della specie 346

- l'uomo come "Gattungswesen" (membro della specie) (Marx) 121
- la storia (dice bene l'A.) implica in gli uomini, ma "non è fatta da loro": comunque poi si chiami (Natura, Provvidenza, Spirito del mondo, ecc.) il supposto "Urheberin" (l'immagine è di Platone) a cui attribuiamo, immaginosamente ma ingenuamente, il "farsi" di essa. Che, in realtà, non è fatta da alcuno 196-97

- i caratteri dell'azione: illimitatezza (dei suoi effetti), imprevedibilità - precarietà - irreversibilità 203

- "candida ignoranza di moralismo che contraddistingue i Greci" 207

- "ciò che appare a tutti, questo io chiamo Essere" (Aristotele) 211

- Marx usa il termine "divisione del lavoro" indifferentemente per la specializzazione (professionale) e per la divisione del lavoro, processo lavorativo 388 n. 48

— Per Cicerone, idea che, nell'antichità, tentasse di abolire la schiavitù. (Non Socrate, non Platone — e nemmeno gli Stoici, nemmeno Gesù) p. 235

— La nozione di progresso (tipica, oggi, delle scienze naturali come delle scienze storiche) deriva dall'agire, dall'azione 246

— Il soggettivismo, il farsi contro nell'io, caratteri tipici e della filosofia e, in genere, del mondo moderno 271, 291, 344

— l'odierno scadere di importanza della filosofia 314

— Lo "storicismo" sembra nato nella teologia prima che nella filosofia 317

— La dialettica, costruzione, sin dal sorgere (Platone) 293, 324

INDICE

Prologo p. 5

CAPITOLO PRIMO

LA CONDIZIONE DELL'UOMO 13

1. La *vita activa* e la condizione dell'uomo 13
2. Il termine *vita activa* 18
3. Eternità e immortalità 23

CAPITOLO SECONDO

IL DOMINIO PUBBLICO E IL DOMINIO PRIVATO 29

4. L'uomo: animale sociale e animale politico 29
5. La *polis* e la famiglia 34
6. L'avvento della sfera sociale 43
7. La dimensione pubblica: il mondo comune 56
8. La dimensione privata: la proprietà 65
9. Il sociale e il privato 73
10. La posizione delle attività umane 79

CAPITOLO TERZO

"ANIMAL LABORANS" 87

11. "Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani" 87
12. Mondo e oggetti d'uso 98
13. Lavoro e vita 102
14. Lavoro e fertilità 107
15. Il carattere privato della proprietà e della ricchezza 115
16. Gli strumenti dell'opera e la divisione del lavoro 123
17. Una società di consumatori 133

CAPITOLO QUARTO
"HOMO FABER" p. 143

18. Il carattere di stabilità del mondo 143
19. Reificazione 146
20. Strumentalità e *animal laborans* 151
21. Strumentalità e *homo faber* 160
22. Il mercato di scambio 167
23. La permanenza del mondo e l'opera d'arte 175

CAPITOLO QUINTO
L'AZIONE 185

24. L'esplicazione dell'agente nel discorso e nell'azione 185
25. Il tessuto delle relazioni e le storie narrate 192
26. La fragilità delle cose umane 199
27. La soluzione greca 204
28. Il potere e lo spazio della presenza 211
29. L'*homo faber* e lo spazio dell'apparenza 221
30. Il movimento del lavoro 226
31. La tradizionale sostituzione del fare all'agire 233
32. Il carattere processuale dell'azione 244
33. Irreversibilità e potere di perdonare 251
34. L'imprevedibilità e il potere della promessa 259

CAPITOLO SESTO
LA *VITA ACTIVA* E L'ETÀ MODERNA 265

36. La scoperta del punto di Archimede 275
37. Scienza naturale e scienza universale 287
38. Il dubbio cartesiano 292
39. L'introspezione e la perdita del senso comune 299
40. Il pensiero e la moderna visione del mondo 304
41. Il capovolgimento dell'ordine tradizionale di contemplazione e azione 309
42. Il capovolgimento entro la *vita activa* e la vittoria dell'*homo faber* 315
43. La disfatta dell'*homo faber* e il principio di soddisfazione 327
44. La vita come il bene piú alto 336
45. La vittoria dell'*animal laborans* 344

Note 351

FINITO DI STAMPARE
IL 30 SETTEMBRE 1964
PER CONTO DELLA CASA EDITRICE
VALENTINO BOMPIANI & C. - S.p.A.
PRESSO "LA TIPOGRAFICA VARESE"
VIA TONALE, 49 - VARESE

BIBLIOTECA CIVICA
N° 120479
VARESE

23 MAR 1982

STAMPATO IN ITALIA - PRINTED IN ITALY

BIBLIOTECA
N° 120175
VARESE

Spengler Anni decisivi
Lion Il segreto dell'arte
Scheler La crisi dei valori
Velt La tragedia dell'età della tecnica
Simmel L'intuizione della vita
Muirhead Filosofi inglesi contemporanei
Muirhead Filosofi americani contemporanei
Santayana Il pensiero americano e altri saggi
Burzio Profeti d'oggi
Klages L'anima e lo spirito
Jaspers Filosofia dell'esistenza
Berdiaeff Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo
Baratono Arte e Poesia
Kassner Gli elementi dell'umana grandezza
Berdiaeff L'io e il mondo
Hartmann Filosofia sistematica
Getto Storia delle storie letterarie
Abbagnano Introduzione all'esistenzialismo
Preti Idealismo e positivismo
Whitehead La scienza e il mondo moderno
Cysarz Storia della letteratura come scienza dello spirito
Ortega y Gasset Schema delle crisi
Unamuno La dignità umana e altri saggi
Bradley Apparenza e realtà
Windelband Preludi
Weber La città
Woodbrige Saggio sulla natura
Neurath - Bohr - Dewey - Russell - Carnap - Morris - Joergensen
Neopositivismo e unità della scienza
Russell - Jung - Jaspers - Sartre - Heisenberg - Oppenheimer, ecc.
Questa è la mia filosofia
Brand Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl
Husserl Meditazioni cartesiane
Van den Berg Fenomenologia e psichiatria
Whitehead Avventure di idee
Jean-Paul Sartre L'immaginazione
Idee per una teoria delle emozioni
M. Merleau-Ponty La struttura del comportamento
Kahler La torre e l'abisso
Hyppolite Saggi su Marx e Hegel
G. E. Moore Principia Ethica

BIBLIO
DONA
.....
Mod. 347

Lire duemi

Capita all'A. quello che si soleva a tutti gli inventori di nuove "distinzioni" (concettuali, cioè, o categorie), che cioè da a loro (in buona fede) sembra divisione irrecusabile, oggettivamente, e perfetta, lo è molto meno. Le "categorie", a non proprie fallaci, sono quasi sempre dotate di un prestigio puramente soggettivo, sono legate all'individuo che le esprime e non molto comunicabili fuori di esso, né persuasive. Così la "infantifica", introdotta non più perentoriamente in questo libro, tra "lavoro", "opere", e "azione".

Bisognerebbe dire che anche sul terreno del pensiero teorico, "produrre" è qualcosa di più fecondo, e fondato, che non "riportare".

Una caratteristica dell'A.: volere spiegare tutto, volere spiegare tutto. (Cfr. p. 339). A mio parere questo difetto è più grave di concetti singoli inesattezze, come quella di cui alla stessa p. 339, nota mia.

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR

443

Mod. 347

HANNAH ARENDT

"Discorso sullo scarso della frase" definisce questo libro P. P. Pasini, in La Cultura, 7-965, p. 431.

VITA ACTIVA

V. una recensione, encomiastica, in Il Mondo, 12.10.65

VALENTINO BOMPIANI

MILANO 1964